ÖTEKİ'NİN VAROLMA SANCISI:

Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri

Derleyen
İSMET PARLAK

DORA
2015



Bursa, Mart 2015

Öteki'nin Varolma Sancısı: Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri
İsmet PARLAK
1. Baskı, Mart 2015

Basım-Yayın Dağıtım Ltd. Şti
Tel : +90 (224) 221 38 39
+90 (224) 225 37 46
Fax : +90 (224) 220 36 73
Altıparmak Mah. Bozkurt Cad.
Avdan Apt. 10/1 Osmangazi / BURSA
dorayayinevi@gmail.com
info@dorayayincilik.com.tr
www.dorakitap.com
www.dorayayincilik.com.tr

Kapak Tasarım **:** Önder AYDOĞMUŞ

Basım ve Cilt **:** Star Matbaacılık
Sertifika No **:** 12142

ISBN: 978-605-

Kızım Zeynep Ela'ya…
İsmet Parlak

İçindekiler

Önsöz

Kimliğin ve *biz*'liğin temel göstereni olarak *öteki*, tarihin en eski devirlerinden itibaren üretilmektedir. Ancak modernite ile birlikte *öteki*, basitçe bizden olmayanı değil, aynı zamanda bizden olmayanın damgalanarak insandışılaştırılmasını ve şeytani bir varlığa dönüştürülmesinin de aracı haline gelmiştir. Zira modern egemenlik, Hard ve Negri'nin[1] de belirttikleri üzere, kök saldığı her yerde toplumsal alanı baştan sona kuşatan ve hem kendi kimliğinin arılığını korumak, hem de *öteki* olan herkesi dışlamak için hiyerarşik toprak sınırları dayatan bir Leviathan yaratmıştır. Öteki kılınanın itibarsızlaştırılması, değersizleştirilmesi ve hatta insani bir varlık olmaktan alıkonması temelinde işleyen şeytanlaştırma, egemen olanı ya da çoğunluğu oluşturanları, her türlü sorumluluktan azade kılar. Diğer bir deyişle, kimliğin belirleyeni olarak *öteki*, modernite ve ulus-devlet örgütlenmelerinin şiddetle ihtiyaç duyduğu, politik ve toplumsal sınırları belirleyen bir gösterendir. Böylesi bir şeytanlaştırmaya temel oluşturan ve aynı zamanda gücünü bu türlü bir şeytanlaştırmadan alan her türlü dışlayıcı ve ayrımcı politikalar ise genel anlamda kültürel temelde inşa edilerek sürekli kılınabilmektedir. Elinizde tuttuğunuz bu çalışmada da ötekileştirme ve şeytanlaştırma süreçlerinin, Türkiye politik kültüründeki yansımaları-

---

1 M. Hardt ve A. Negri, *İmparatorluk* (Çev: A.Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002, s.18.

nın incelenmesini hedeflenmiştir. Özellikle Kürtler, komünistler, kadınlar, sığınmacılar, gayrimüslim azınlık grupları, Aleviler, Kemalistler, toplumsal hareketler ve terör(ist/izm) çerçevesinde, Türk politik yaşamında bir ritüele/pratiğe dönüşen *şeytan taşlama*nın izi sürülmeye çalışılmıştır.

Ötekileştirmenin ötesinde şeytani bir varlığa dönüştürülme, ilgili kimlik ve grupların *özne* olma haklarını elinden alacağından, bu gruplar basitçe *nesneleşme süreci*ne maruz bırakılmaktadır. Bu türlü bir ötekileştirme ve şeytanlaştırma sürecine muhatap kalan etnik ve mezhebi toplulukları, benzer süreçlere maruz kalan diğerlerinden ayırt etmek gerekir. Çünkü etnik ya da mezhebi farklılıklar genelde *doğuş* üzerinden temellendirilmekte ve *suç* olarak kodlanmaktadır. Böylece suç, resmi/egemen ideolojiye aykırı gelen siyasi bir akımda yer almak, görüş, icraat, hatta şiddete başvurma yoluyla toplumu bölen kamplardan birisinde saf tutmak çerçevesinde farklı içeriklerle donatılabilmektedir. Bu anlamda Kürtlük, Türkiye politikasında Türklüğün "yaşamsal düşmanı" olarak tanımlanmış, "Türklüğü belirleyen tüm vasıfların zıddını temsil eden atavik bir grup" olarak anlamlandırılmıştır. Mutlak *iyi* ve *kötü* dikotomisinde *kötülüğe* hapsedilen Kürtlük, özne olmak yerine basitçe nesneleştirilmiştir. *Doğuş* üzerinden temellendirilmesi itibariyle Türkiye politik yaşamında mezhebi farklılık olarak Aleviliğin de Kürtlükle benzer bir akıbeti paylaştığı vakıadır. Nefret söyleminin en önemli araçlarından biri olan şeytanileştirerek damgalama, insandışılaştırma ve değersizleştirme stratejileri Aleviler söz konusu olduğunda da rijit biçimde, ancak bir o kadar toplumsal ve kültürel temelde, sessiz ve derinden işleyen bir sürece dönüşmekte; buna karşın Sünni Ortodoksi ve egemen/resmi politik söylem bunu inkâr etme yönünde ciddi retoriklere başvurmaktadır. Altı yüz yıllık bir imparatorluğun mirasçısı olarak, uzun bir savaşlar, mağlubiyetler ve doğal olarak incitilmiş *gurur* ve yıpranmış *onur* üzerine inşa olunan yeni Türk ulus-devletinde azınlıklar da, şeytanlaştırma sürecinin basitçe nesne konumuna indirgediği önemli unsurlardan bir diğeridir. Örneğin *gavur*

ifadesi ya da beden temelinde şeytani figürlerin azınlık mensuplarına mal edilmesi, kadın bedeni üzerinden ahlaken düşük/iffetsiz gösterilişleri, hain ve nankör olduklarına dair popülist retorik vb. azınlıkların şeytanlaştırılmalarında anahtar kavram/tema setini oluşturur. Bu bağlamda Türkiye'de azınlık olmak, *makbul olmayan* bir kimlik taşımak anlamına gelmekte veya *itham edici* bir kimlik gösterenini ya da *soy özrü*nü karşılayacak biçimde anlamlandırılmaktadır.

Hâkim özne, anlamlandırma ve inşa etme gücünü tekelinde tuttuğu "istenmeyen" ötekiler kategorisine sadece azınlıkları değil, duruma göre sığınmacıları/mültecileri de koyabilmektedir. Bu anlamda sığınmacılar/mülteciler, sadece belirli ulus-devletlerin ötekileştirmesine değil, ulus-devletlerin kolektif biçimde ve üzerinde ittifak ederek, devletlerarası hukukun meselesi haline getirmek suretiyle ötekileştirdiği; hatta yine kolektif olarak kurtulmaya çalıştığı yeni bir tür *öteki* olarak çatışmaların ve savaşların yoğunlaştığı modern zamanlarda üzerinde durulması gereken önemli bir alt başlık olarak değerlendirilebilinir. Afganistan'dan Irak'a, İran'dan Suriye'ye, Bosna'dan Bulgaristan'a türlü coğrafyalardan gelen etnik ve ulusal kökeni, inancı, kültürü, dili farklı insanları ağırlayan Türkiye'de, sığınmacıların/mültecilerin yerleştikleri bölgelerde lokal ölçekte farklı türden bir ötekileştirme sürecinin varlığından söz edilebilir.

Politik/ideolojik farklılıklar da benzer bir şeytanlaştırma sürecine tabi tutulabilir. Örneğin Milli Mücadele yıllarından itibaren komünizm ve komünistler, gerek Türk sağı gerek devlet ricali tarafından yoğun ve kesintisiz bir şeytanlaştırılma sürecine tabi tutulmuşlardır. Komünizmin şeytanlaştırılmasında *anti-komünizm* önemli bir anahtar kavram olarak karşımızda durur. Anti-komünizm bürokratik devlet geleneğinin ve Türk sağının temel motivasyon unsuru ve söyleminin de leitmotividir. Anti-komünist söylem, seküler olmaktan ziyade -rejimin değişen karakterine bağlı olarak- dinsel bir veçheyle milliyetçi-muhafazakâr hegemonyanın parçası haline gelmiştir. Özellikle 12 Eylül darbesi, bu anlamlandırmanın zirveye ulaştığı bir evredir. Darbe

sonrası yıllarda ise, serbest piyasa ve tüketim toplumu üzerinden yeni bir hegemonya inşası ile birlikte reel sosyalizmin tarihinin bir "günahlar silsilesi manzumesine" dönüştüğü görülür. 2000'li yıllar boyunca anti-komünist söylemin yükseltilmesine ihtiyaç duyulmasa da zamanın politik aktörleri nezdinde komünizm, duruma göre *nostaljik* anlara denk düşmeye devam edegelmiştir.

Kadın bedeni ve kişiliği de cinsiyet temelinde en önemli şeytanlaştırma pratiğidir. Kadın söz konusu olduğunda dinleri, kültürleri ve çağları aşan bir şeytanlaştırma sürecinden söz edildiği belirtilmelidir. Bu süreci yeniden üreterek doğal kılan sosyo-kültürel ve tarihsel bağlam önemli olmakla birlikte, bu türlü bir şeytanlaştırmanın sonuç itibariyle erkek egemen toplumsal yapılanmalarında erkeğin işini büyük ölçüde kolay kıldığı açıktır. 21. yüzyılda genel olarak feminizmin, özel olarak da özerk karar alan ve uygulayan kadının hem politik hem de sosyal hayatta şeytanlaştırılması, din ya da coğrafi mekân farkı gözetilmeksizin süregelmektedir.

1960'lı yılların ortasına kadar çoğunlukla *kontrol-dışı kalabalıklar* imgesi ile eşleştirilen ve irrasyonel davranış boyutunda ele alınan kolektif hareketler de, küresel kapitalist sistemin yeni bir şeytansı grubu olarak değerlendirilebilir. Ancak küresel ölçekte yaşanan kolektif hareketlerden farklı olarak Türkiye'deki hareketler kendi politik alanlarını çok fazla yaratamamışlar, genelde kurumsal siyasetlerin içerisinde ele alınmışlardır. Bu nedenle hareketlerin şeytanlaştırılması, onların bağlı ya da yakın olduğu kurumları dışlamaya ya da damgalamaya dönüşmüştür. Türkiye özelinde en büyük damga da "anarşistlik/anarşiklik"tir. Bunun dışında *terörist*, *hain*, *bölücü* gibi suçlamalar da, konjonktürel değişim ve iktidarın politik çizgisinin değişmesiyle birlikte yeni kodlamalar olarak kullanılagelmektedir. *Marjinal*, *fitneci*, *çapulcu* gibi ifadeler ise yakın dönemin tercih edilen tanımlamalarıdır. Özellikle AKP iktidarları döneminde toplumsal hareketlerin bastırılması ve onların düşman*mışçasına* görülmesi noktasında, devlet geleneğinin tutarlılığının bir şekilde devam ettiğinden söz edilebilir.

Dünyanın bilhassa 11/9 ile Türkiye'nin ise 1980'li yılların başlarından itibaren deneyimlediği terör(izm) ile *öteki* ilişkisi de ayrı bir alt başlık olarak düşünülebilir. Diğer bir deyişle, terör ile ötekileştirici siyaset dili arasındaki söylemsel devamlılığın tartışmaya açılması gerekir. Çünkü bir kişi ya da grubun terör zanlısı ilan edilmesi, suç işleme şüphesinin ötesinde bir anlam barındırmakta, zira terör ifadesinde damgalayıcı yanın ağır bastığı bir anlam dünyası bulunmaktadır. Dolayısıyla terörist ilan edilen kesimler, bu suçlamanın kamusal alanda kabul görmesine paralel bir şekilde siyasetin dışına itilir ve sistematik olarak ayrımcı pratiklere maruz kalır. Ortaya çıkan dışlama ve ayrımcılığın ise demokratik sistemlere yönelik ciddi bir tehdit oluşturacağı açıktır.

Kürt'ün, azınlık grupların, Alevi'nin, komünizm gibi marjinalize kılınan politik görüşlerin ve hatta kadının nasıl, hangi temelde ve niçin şeytani varlıklar olarak kodlanması gerektiğini kurucu ideoloji olarak belirleyen ve bunu Osmanlı'daki köklerinden devşiren Kemalizm'in de, 20. yüzyılın sonu ile birlikte şeytanlaştırılarak özne konumundan nesne konumuna gerilediği iddia edilebilir. Daha doğru bir deyişle, Kemalizm, gerek akademik yazında gerekse popüler politik söylemde isteyenin istediği biçimde içini doldurduğu bir tür "boş gösteren"e dönüşmüştür. Aslında Kemalizm örneğinde de açıkça görüldüğü gibi Türkiye politik kültüründe *şeytan*, merkezin/iktidarın dışında kalan her şeydir. İktidarın görmek istemediği/görmeye tahammül edemediği kimliklerin üstünü örtmek için kullandığı beyaz bir kefenin altındaki hortlaktır, şeytan. Politik tecrübeyi bir şeytan çıkarma ayinine çeviren iktidarın(ların) çevirdiği bu korku filminden/kâbustan uyanmak için elinizdeki çalışma bir adım olarak düşünülmelidir. Şüphesiz ötekileştirme ve şeytanlaştırma sürecine maruz kalan ve bu kitapta ele alınamamış daha pek çok kimlik ve gruplardan bahsedilebilir. LGBT'den beden siyasetine, dindarlardan ateistlere, liberallerden ülkücülere kadar bu kitapta yer verilemeyen kimlik ve gruplara ilişkin belki ikinci bir çalışmanın hazırlıklarına şimdiden başlamak gerekir.

Kitabın siyaset biliminden sosyolojiye pek çok farklı alandaki bilgi birikimine katkıda bulunması umuduyla, emeklerini esirgemeyen her bir bölüm yazarı meslektaşım ve dostlarıma, *Sunuş* metnini kaleme alarak katkı üreten Prof. Dr. Taner TİMUR'A, öneri ve görüşleriyle destek veren Erdem KAFTAN'a ve ayrıca DORA Yayınevi emekçilerine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Doç. Dr. İsmet PARLAK

Sunuş

Taner TİMUR

"Olmak ya da olmamak? İşte sorun bu!. " Hamlet bu soruyu dört yüz yıl önce, kin ve intikam duyguları içinde kıvranırken sormuş, fakat açık bir yanıt da vermemişti. Üstelik bu soru Danimarkalı prensin intikam hırsını törpüleyip amcasını öldürmesini de engellememişti. "Bu dünyada, diyordu Hamlet, horlanmaya, kırbaçlanmaya, zalimin küfrüne, yoksulluk yüzünden aşağılanmaya kim dayanabilir?" Sonunda kendisi de dayanamadı ve intikam hırsına yenilerek amcası Claudius'u öldürdü. Oysa "olmak, ya da olmamak?" sorusunun içinde, "anlamak?", "empati kurabilmek?", "affedebilmek?" gibi sorular da gizli değil miydi? Başka bir deyişle, davranışlarımızda, içimizdeki şeytanı susturmaya çalışan bir iyilik perisinden de ilham almıyor muyduk? Aslında bu soruya yanıt vermek için kimsenin Gandhi'leri, Doktor Schweitzer'leri, Teresa Ana'ları beklemesine gerek yoktu; bu soru o günlerde de soruldu; bugün de soruluyor, herhalde yarın da sorulacak.

İnsanlar en eski çağlardan itibaren şu ya da bu nedenle hemcinslerini şeytanlaştırdı ve birbirleriyle savaştılar. Genel kanıya göre düşmanlık duygusu, insan cinsi kadar eskiydi ve tarihteki ilk cinayet de, geleneğe göre, Âdem ile Havva'nın çocuklarından Kabil'in Habil'i öldürmesiyle işlenmişti. Tevrat böyle söylüyordu; fakat bu mitolojik cinayete, paleologlar, yakınlarda İtalyan Alplerinde buldukları donmuş bir ceset ile gerçek bir şahsiyet eklediler ve bu ilk katile de Ötzi adını

verdiler. Günümüzden 5200 yıl kadar önce yaşadığı anlaşılan Ötzi, oklarındaki kan izlerinden anlaşıldığına göre dört kişiyi öldürmüştü. Yani bu ilk katil aynı zamanda bir "seri katil" idi.[1]

Gerçekten de insanlar ilk çağlardan beri birbiriyle savaştı, birbirini köleleştirdi, birbirini öldürdü ve kaba kuvvet bu konuda ilk belirleyici araç oldu. Tarihte kadınların ezilmesi de bu orman kanununun bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Engels, ailenin ve toplumsal sınıfların kökenini ararken, "tarihte ortaya çıkan ilk sınıf çatışması... dişi cinsin, erkek tarafından ezilmesi ile bir aradadır" diyordu.[2]

İnsan insanı eziyordu; ne var ki bilim ve teknoloji ile doğaya hâkim olmaya başlayıp, "uygarlık" yolunda ilerledikçe, insanlar arasındaki kavga bitmiyor, aksine daha da şiddetleniyordu. Devlet aygıtı, ordu ve savaş sanatını öğreten okullarla birlikte kuruldu ve zamanla aşiret kavgalarının ve bireysel hesaplaşmaların yerini düzenli ordularla yapılan savaşlar aldı. Dahası, bilim ve teknik geliştikçe "savaş" olgusu da ordular arası bir çatışma olmaktan çıkıyor, tüm halkları kapsayan "topyekûn savaş" olgusuna dönüşüyordu.

İnsanlar neden, daha çok şey öğrendikçe, daha "uygar" hale geldikçe, daha da vahşi olabiliyorlardı? Neden birbirlerinden böylesine nefret edebiliyorlardı? Kuşkusuz sevgiden yoksun değillerdi; fakat neden canlılar arasında hemcinslerini yok eden tek yaratık insanoğlu olmuştu? Galiba üzerinde düşünülmesi gereken asıl sorun buydu. "Sevmek ya da sevmemek!" veya en azından "hoş görmek, ya da görememek!"; herhalde asıl sorulması gereken sorular bunlardı.

Aslında bütün dinler sevgi üzerine kurulmuştur ve kutsal kitaplarda insanlara sevgi telkin eden bir sürü emir bulunur. "Öldürmeyeceksin!" der Musa ve ana-babaya sevgi, saygı emreder. İsa ise, bir yanağına

1 Jean Guilaine; *Caïn, Abel, Ötzi; L'héritage néolihique*; Paris, Gallimard, 2011, s. 20-21. Ötzi'nin donmuş cesedi 1991 yılında bulundu.

2 F. Engels; L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'Etat; Paris, Editions Sociales, 1954, s. 64-65.

tokat yiyen mümine, karşılık vermesini değil, öbür yanağını da uzatmasını öğütler. Ve bir Kuran ayeti de (Âl-i İmrân; 119), "Siz öyle kimselersiniz ki", der, "sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz!". Kuşkusuz kutsal kitaplarda din kavgalarına, haçlı seferine ya da cihada teşvik edici hükümler, emirler de vardır; fakat ilahi sözlerde insanın insana saygı duymasını öğütleyen emirler daha ağır basar. Ne var ki bu emirler insanın insanla boğuşmasını hiçbir zaman önleyememiştir.

* * *

Eski Yunan'da akıl özgürleşmeye, bilgeler kâhinlerin yerini almaya başlarken "Site"nin hangi koşullarda barış ve mutluluk içinde yaşayabileceği de tartışılmaya başlamıştı. "İdeal Site"nin dayanması gereken ilkeler de, akılcı yöntemlerle, yine ilk kez bu çağda sorgulanıyordu. Bu konuda etkileri yüzyıllara yayılacak olan düşünür Aristoteles oldu.

Makedonyalı olan, fakat düşüncelerini Atina'da geliştiren bu düşünür etik ile siyaseti birleştiren sistemini "itidal" yani "ılımlı olma" ilkesi üzerine kurmuştu. *Etik* kitabında, "her aşırı davranış, korkaklık, delilik, aşırılık ya da kötü karakter, hayvani ya da ölümcüldür" diyor ve "adalet"i de "bütün erdemlerin hülasası" olarak tanımlıyordu.[3] Tüm Ortaçağ boyunca, gerek Hıristiyan gerekse Müslüman âleminde, "her yüzyıl başka bir Aristoteles'le tanışmış" da olsa, düşünürün herkese "itidal" öneren "altın kural"ı değişmez bir ilke olarak kaldı. [4] Bu kural "adalet"in de, "mutluluk"un da temeliydi. Osmanlılarda da ulemanın "muallimi evvel" adını verdikleri Aristoteles, klasik çağda bütün "siyasetname" ve "adaletname"lere damgasını vurdu ve tüm 19. yüzyıl boyunca da egemenliğini sürdürdü.

Aristoteles "itidal"in, "hoşgörü"nün, "özgürlük"ün düşünürüydü. Oysa bu ilkeler ne Antik Çağ köleliğinde ne de Ortaçağ feodalitesinde halkın bütününü ilgilendiriyordu. Aksine bu toplumlarda insanların

---

3 Aristote; *Ethique à Nicomaque*; Paris, Agora, 1992, s.123, 175.

4 Kurt Flash; *Introduction á la Philosophie Médievale,* Paris, Champs-Flammarion, 1992, s. 91.

büyük çoğunluğu bireysel olarak, ya da işlediği toprakla beraber alınıp satılan bir meta statüsündeydi. Ortaçağ'da Aristoteles'in ilkeleri kilise ya da caminin hegemonyası altına girmiş, kutsal inançlarla beraber haksız düzeni de meşru kılan bir araç haline gelmişti.

Ticaretin, üretimin, emeğin verimliliğinin giderek artması sınıflaşmayı ve adaletsizliği artırdıkça bu düzene başkaldırılar da başladı. İlk başkaldırılar yoksulları ötekileştiren din kurumlarına karşı, yine din bayrağı altında yapıldı. Müslüman dünyasında Şeyh Bedrettin ve Börklüce Mustafa'nın ayaklanmalarını, yüz yıl sonra Hıristiyan coğrafyasında Martin Luther ve Thomas Münzer'in ayaklanmaları izledi. Kuşkusuz bu ayaklanmaların tarihteki yerleri ve sonuçları çok farklı oldular. Yine de çıkış noktaları ve başkaldırdıkları zulüm mekanizmaları aynı idi. İki hareket de insanın kutsal inançlar adına hemcinslerini dışlamasına, şeytanlaştırmasına isyan ediyordu. Üstelik bu kez savaşanlar farklı dinlere de mensup değillerdi. Haçlı seferleriyle başlayan din savaşları, köylülerin mülksüzleştiği, sınıf çelişkilerinin keskinleştiği bir ortamda mezhep savaşlarına dönüşmüştü.

16. ve 17. yüzyıllar yine din ve mezhep savaşlarıyla geçti. Kuşkusuz, temelde, insanları ayaklandıran daha derin nedenler bulunuyordu, fakat insanlar bu savaşları kutsal inançları için yaptıkları kanısındaydılar ve çoğu kez darağaçlarına da bu inançlar yüzünden gittiler. Osmanlı Sultanı Yavuz Selim'in 40 bin kadar Alevi'yi kılıçtan geçirdiği yıllarda Avrupa'da da Katolikler Protestanları öldürüyor, sadece Saint-Barthelemy katliamında binlerce insan hayatını kaybediyordu. Bu kavga aynı zamanda özgür düşünceye ve bilime de karşıydı. Galile bu kavgada mahkûm edildi; Descartes bu korkuyla ülkesinden kaçtı; Giordano Bruno bu nedenlerle diri diri yakıldı. Batı dillerinde "din" sözcüğü Latince "bağlamak" (Religare) kökeninden gelir. Ortaçağ'da din, köleyi senyöre, aklı da kutsal inançlara bağlamıştı. Bu bağları, artan üretim ve ticaretin yarattığı yeni bir sınıf, burjuvazi kopardı. Askeri

fetihçilik dönemi bitiyor, iktisadi fetihçilik dönemi başlıyordu. Bir Fransız tarihçi bu devrimci sınıfı "fetihçi burjuvalar" diye adlandırdı.[5]

* * *

Burjuvazi bu kavgayı "ezilen" bir sınıf olarak yürütmüştü; fakat onun ezilmesi emekçilerin ve yoksul köylülerin ezilmesine benzemiyordu. Aksine bütün iktisadi gücü ellerinde toplamıştı; eksik olan siyasi iktidardı. Politik alanda, Abbé Siéyès'in dediği gibi, "bir hiç" idi ve şimdi halkı da peşinden sürükleyerek iktidar olmak istiyordu. Bu kavgasında en büyük desteği de bilim ve felsefeden aldı.

Bilim adamları burjuvazinin yarattığı güvenlik adacıklarında kutsal kitaplara karşı ya da onların yanı sıra "*tabiatın büyük kitabı*"nı da okumuş ve doğal olaylar arasında değişmez ilişkiler olduğunu keşfetmişlerdi. Aynı espri içinde insanı da ilahi bir yaratık olarak değil, doğal bir varlık olarak düşünmeye başladılar. Soru şuydu: Bir taraftan bilgisi ve tekniği ile doğayı yenen, doğanın efendisi olan, fakat öte taraftan da birbirini ezen, dışlayan ya da köleleştiren bu varlığın "öz"ü neydi?

Bu konuda birbirine ters yönde iki yanıt verildi.

Burjuvazinin hızla geliştiği bir ülke olan İngiltere'de, Thomas Hobbes, iç savaşa ve kralın idamına tanık olduğu koşullarda geliştirdiği "insan" anlayışını, "doğa halinde" yaşarken durmadan birbirleriyle savaşan, egoist bir varlıktanısına dayandırmıştı ve "insan insanın kurdudur" diyordu. İnsanlar, herkesin zarar gördüğü bu *homo homini lupus* halinden ancak bir mutlak politik otorite oluşturarak ve tüm yetkileri ona vererek kurtulabilirdi. Hobbes "aile"nin büyüyerek bir politik birim haline dönüşmesi ya da bir topluluğun savaş yoluyla başkalarını itaat altına almasıyla oluşan iktidarlara "paternal ve despotik" iktidarlar adını vermiş ve bunlara karşı, "kurumsal iktidar" adını verdiği bir devlet yapısını savunmuştur.[6] Düşünür "kurumsal iktidar"dan, birey-

---

5 Charles Morazé; *Les Bourgeois Conquérants*; Paris, Armand Colin, 1957.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan,* Paris, 1971, s. 207 ve devamı.

lerin barışı ve refahı sağlamak için aralarında anlaşarak bir "toplumsal sözleşme" ile gerçekleştirdikleri devlet şeklini anlatıyordu. Kısaca insanlar politik planda iki nedenle örgütleniyordu. Ya korktukları güçlü bir insanın himayesine girmek için bu yola gidiyorlar (paternalizm) ya da böyle bir "despot"tan değil de bizzat birbirlerinden korktukları için bir toplumsal sözleşme ile mutlak iktidara (Leviathan'a) teslim oluyorlardı.

Hobbes'un kötümser yorumuna yüz yıl kadar sonra Fransa'dan iyimser bir yanıt geldi. Düşüncesine Hobbes gibi bir "doğa hali"nden başlayan Rousseau, İngiliz düşünürün aksine iyimser bir sonuca varıyor, "insan özünde iyidir" diyordu. İnsanı köleleştiren, zincirlere bağlayan, "kurt"laştıran şey aslında kendi başarıları olan bilim ve teknik olmuştu. "Hobbes gibi, insanın, iyilik konusunda hiçbir fikre sahip olmadığı için, doğal olarak kötü olduğu sonucuna varmayalım" diyordu Rousseau ve "insan kadar zayıf ve o kadar da kötülüklere maruz bir varlık" için "tek doğal erdem"in de "acıma duygusu" olduğunu ekliyordu. [7] Fransa "Eski Rejim"e son verecek çalkantılar içinde yaşarken, Cenevre'li filozof insanlara sevgi ve empati dersleri veriyor ve bunların yollarını gösteriyordu.

* * *

Kapitalizm insanlar arasındaki kaba kuvvete dayanan somut ilişkiler yerine pazar ekonomisinin soyut ilişkilerini yerleştirirken kimi düşünürler de insanın "öz"ünü bu yeni düzen bağlamında arıyorlardı. Adam Smith'e göre, insan, çıkar hesapları içinde varlığını sürdüren bir "*homo economicus*"tu; fakat düşünür, "görünmez el"in çok da adil olmadığını, servetin devleti baskı aracı olarak kullanabileceğini de biliyordu. Herhalde bu kaygıyla, *Milletlerin Zenginliği* başlığını taşıyan ünlü eserinde şu gözlemini de not etmişti: "Devlet, mülkiyetin emniyeti için kurulduğu ölçüde, gerçekte belli bir mülkü olanların, olmayanla-

---

7 J. J. Rousseau; *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*; Paris, Garnier-Flammarion, 1974 (ilk baskı 1754); s. 195, 197.

ra; zenginin fakire karşı korunması için ortaya çıkmıştır. "[8] Kuşkusuz bu durum kendisi gibi bir ahlak profesörü için övgüye değer bir durum olamazdı.

Kapitalizmin insanlar arasında yarattığı yabancılaştırma ve ötekileştirme mekanizmaları en önce bu üretim biçiminin ilk geliştiği coğrafyada, Hollanda'da görülmüş ve Hugo Grotius bunlara karşı bir de kuram geliştirmişti. Ona göre insanlar, sırf insan oldukları için *doğuştan* bazı temel, devredilmez haklara sahiptiler ve bu nitelik, insan cinsinin "öz"ünü teşkil ediyordu. Bu "öz" insanları hiç olmazsa başlangıçta "eşit" kılıyordu.

Hugo Grotius bunları söylüyordu; ne var ki söyledikleri ile toplumsal gerçekler arasında tam bir uçurum vardı. Feodal çağın serf-senyör kavgalarının ve köylü ayaklanmalarının yerini merkantil savaşlar almış, sınıf kavgaları uluslararası savaşları tetiklemişti. Yine de 1789 Devrimi'ni yapanlar yayınladıkları "evrensel insan ve vatandaşlık hakları" beyannamesine Grotius'un "doğal hukuk" ilkesini koymayı ihmal etmediler.

Aydınlanma düşüncesi, dini bağnazlıkla savaşarak aklı kutsal dogmaların sultasından kurtarmıştı; fakat hala insan ve toplum ilişkileri Ortaçağ'da olduğu gibi "özcü" gelenek içinde düşünülüyor, insanın "özü"nün gerçekte ne olduğu sorgulanıyordu. Düşünürler de belli bir "öz" bağlamında paradigmalar, ütopyalar kurguluyor ve insanlığı bu yolla kurtarmaya çalışıyorlardı. Oysa Alman felsefesi ve onu tamamlayan Hegel'in diyalektiği bu yanlış yaklaşıma ağır bir darbe vurdu.

* * *

Hegel'e göre var olan her şey rasyonel ve tarihseldi. Sisteminde, en kaba hatlarıyla, "İde" ya da "Mutlak" adını verdiği metafizik bir önkabul, önce kendi bilincine varıyor, sonra efendi-köle diyalektiği içinde

[8] Adam Smith; *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations;* Oxford, Clarendon Press, 1979, cilt: II, s.715.

kendini aşarak "biz" oluyor ve en sonunda da "Mutlak Akıl" olarak Prusya devletinde somutlaşıyordu. Öğrencileri büyük ustanın ölümünden sonra, onun her şeyi kapsayan sistemini parçalara ayırdılar ve bu parçalar üzerinde tartışmaya başladılar. Marx ve Engels de bunlar arasındaydı ve genç düşünürler Hegel'in tarihsel ve diyalektik yöntemini, Fransız tarihçilerin ve İngiliz iktisatçıların analizleriyle geliştirerek insan ve toplumla ilgili düşünceye yepyeni ufuklar açtılar.

* * *

Tarihi maddeci kuramın somut analizlerle ortaya koyduğu gibi, Hegel'deki efendi-köle ilişkisi aslında sınıf kavgasından başka bir şey değildi ve sınıf kavgası da, modern dünyada, emeğin yarattığı artı-değerin emekçinin elinden alınması şeklini almıştı. Daha da önemlisi Marx'ın "insan"la ilgili yorumuydu.

Hegel'in sisteminde insan yoktu; insan "öznellik" olarak sisteme giriyor ve hızla "biz"in içinde eriyor, kayboluyordu. Bu geçici statünün "öz"ünü aramak da anlamsızdı. Oysa Marx'ın, insanın insanla ilişkilerine somut bir şekilde, üretim ilişkileri temelinde eğilmesi yepyeni bir görüşe yol açtı. Tarihi maddeciliğin kurucusu bu görüşünü Feuerbach'la ilgili ünlü tezlerinde ifade etmişti.

Marx, 1845'te kaleme aldığı bu tezi Feuerbach'ın, başlangıçta kendisinin de hararetle paylaştığı (ve *1844 El Yazmaları*'nda ifadesini bulan) antropolojik (hümanist) yaklaşımdan uzaklaşarak geliştirmişti. Artık ona göre "insanın özü", Feuerbach'ın sandığı gibi, tekil bireye özgü bir soyutlama; "yabancılaşma" içinde "Allah"a transfer edilmiş nitelikler demeti; kısaca "insan cinsi" denilen bir "öz" değildi. İnsanın özü, "fiili gerçekliği içinde, toplumsal ilişkilerin birlikteliği" idi (6. Tez). [9] Böylece Marx, klasik felsefe sorunsalıyla ilk kez ihtilaflı bir ilişkiyi başlatıyor ve düşünmeye felsefe içinde başlayıp, felsefe içinde sorular sorduktan sonra "felsefe"den kopmanın ve bu sorulara felsefe dışında yanıtlar aramanın yollarını arıyordu. Bu tartışma günümüzde

---

[9] G. Labica; *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach;* Paris, PUF, 1987.

"hümanizm" ve "teorik anti-hümanizm" tartışmaları olarak devam ediyor.[10]

* * *

Marx insanı tanımlarken aslında Hobbes'a, Grotius'a, Rousseau'ya ve daha birçok düşünüre de yanıt vermiş oluyordu. Ne var ki insanın "özü" ile ilgili araştırmalar sona ermedi. Özellikle toplumda en çok ezilen, en çok dışlananlar, yani "alttakiler" örgütlenip politik kavgaya başlayınca, hegemonya sahipleri de bunları "sistem"e uyumlu kılmak için yeni yollar aramaya başladılar. Ve bu işi filozof, sosyolog, iktisatçı, antropolog, psikolog vb. gibi giysilerle düzenin akademik sözcüleri üstlendi. İktisatçılar emek-değer kuramının yanlışlığını ortaya koymak için seferber oluyor, filozoflar gerçekleri "dil oyunları"nda arıyor, sosyologlar "toplumsal dayanışma"yı ön plana çıkarıyor, psikologlar da insanda "bilinçaltı"nın yönettiği davranışları aydınlatmaya çalışıyordu. Fakat yapısal nedenlerle sarsılmış görünen toplumsal ahengi yeniden sağlamak için en güçlü araç, siyasetçilerin sarıldıkları milliyetçi duygular oldu. Feodal bağların çözülmesinde olumlu bir işlev yüklenmiş olsa da, milliyetçilik sınıf kavgası yerine ulus kavgasını koymuş ve Renan'ın ifadesiyle "tasada ve kıvançta bir arada olmak" aldatmacasıyla halk çocuklarını savaş meydanlarına yollamıştı. Bizde de bu ideolojinin kurucusu ve en güçlü sesi olan Ziya Gökalp, açıkça, "*millet*" anlayışının, topluluğun üyeleri arasında *tearüf* (sempati), başka millet üyelerine karşı da *tenakür* (antipati) duyguları üzerine dayandığını söylüyordu.[11]

Milliyetçilik aslında ulusu bölme değil, birleştirme amacına yönelik bir ideolojiydi. Oysa ulus, sosyo-ekonomik bir gerçek olarak sınıflara bölünmüştü ve ideolojik planda bunları türdeş bir bütün olarak

---

[10] Özellikle Fransa'da 1960 ve 70'lerde L. Althusser, R. Garaudy ve L. Sève gibi düşünürler arasında yapılan tartışmaları şu kitabımda özetlemiştim: *Marksizm, İnsan ve Toplum*; İstanbul, Yordam Yayınları, 2011.

[11] Ziya Gökalp; *Makaleler* (*Terbiye ve Milliyet* başlıklı makale), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 34.

sunmak, aslında mevcut sınıf hegemonyasını gizlemek ve meşru kılmaktan öte bir anlam taşıyamazdı. Üstelik pazar ekonomisinin dönemsel krizleri sınıf çelişkilerini bütün çıplaklığıyla ortaya koyuyor, sınıfları da kendi içlerinde etnik ve din ayrılıkları ile gettolara ayırıyordu. Bu durumda milliyetçilik de, yerine göre çağını tamamlamış, aşılmış bir doktrin olarak ilan ediliyor, yerine göre de –çok uluslu şirketlerin stratejik hedeflerine uygun bir şekilde– kışkırtılıyordu. Ve bu durumda, "sistem"in, akademik iş bölümünün her gün biraz daha büyüttüğü disiplinler yumağına ihtiyacı giderek artıyordu. Sembolik bir ifadeyle, günümüzün koşullarında Smith'in "*homo economicus*"ü yetersiz kalmış, Bourdieu'nin "*homo academicus*"üne el uzatılmıştı. Matematikçiler, davranışçı okul, hatta nöroloji uzmanları bu uğurda seferber oldular ve iktisatçıların yardımına koştular. Ekonometri uzmanları "insan"ın makro büyüklükler içinde kaybolduğu matematik modeller oluştururken, davranışçı psikologlar ve nöro-ekonomistler de insanların hangi koşullarda sisteme en verimli şekilde entegre olabileceklerini araştırıyorlardı. Gerçekten de küresel kapitalizmin motor gücü olan çok uluslu şirketler için verimliliği ve kârı artırmak, her geçen gün biraz daha yoğunlaşan rekabet koşulları içinde bir ölüm kalım savaşı haline gelmişti. Bu dev şirketlerin acımasız rekabetinde "insan"la ilgili kaygılara yer yoktu. Kapitalizmin eşitsiz gelişimi içinde din, mezhep, etnisite ve toplumsal cinsiyet farkları da bu acımasız rekabet kavgasının aracı olarak kullanılmaya başladılar. Ayrıca bu konuda ileri kapitalist ülkelerle gelişmekte olan ülkeler arasında çok farklı ve eşitsiz süreçler yaşanıyordu. Kapitalist metropollerde sınıf kavgası, yer yer otokton işçilerle göçmen işçiler arasında husumete yol açıp ırkçı akımları beslerken, gelişme halindeki ülkelerde dinci fanatizm hortlamalarına, anti-emperyalist politikalardan çok topyekûn bir Batı düşmanlığına dayanan akımların doğmasına tanık oluyorduk.

Kuşkusuz dünya "küreselleşti" ve teknolojik devrimler dünyamızı bir anlamda "küresel bir köy" haline getirdi. Ne var ki bu "küresel köy"de, insanın "öz"ü olarak değil de, kapitalist verimlilik ve kâr yarı-

şının ürünü olarak Hobbes'un "*homo homini lupus*" kanununun daha da şiddetli bir şekilde yaşandığına tanık oluyoruz. 1929 krizinden sonra, Nazilerin Almanya'da iktidara yürüdüğü günlerde kaleme aldığı bir eserinde, Freud, Hobbes'un sözlerini hatırlatarak "hayatın ve tarihin bize tüm öğrettikleri karşısında bu sözlerin yanlış olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir?" diyordu.[12] 2008 krizinin henüz aşılmadığı ve petrol savaşının din ve mezhep kavgalarıyla iç içe yaşandığı coğrafyamızda, bu günlerde iyimser olabilmemiz için, yine bilimden, fakat "öz"lerle, "ütopya"larla uğraşan, kâr ve verimliliğin aracı olan bilimden değil, insanları birbirine düşman eden toplumsal ilişkiler konusunda bizi aydınlatan ve bize kılavuzluk eden bir bilimden başka bir umudumuz yok gibi görünüyor.

12 S. Freud, *Malaise dans la Civilisation,* Paris, 1971, s. 65.

Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma

İsmet PARLAK

20. yüzyılın sonlarına doğru toplumsal ve politik tartışmaların önemli bir anahtar kavramı olarak ön plana çıkan *öteki*nin nasıl tanımlanması ya da anlamlandırılması gerektiğine dair, sosyolojiden siyaset bilimine, kentleşme ve konut sorunlarından edebiyata, ekonomiden psikolojiye kadar farklı alanlarda geliştirilen düşünceler, oldukça hacimli bir literatür yaratmıştır. *Öteki*nin böylesine geniş bir alanda analitik kavrama dönüşmesi, "*biz* olmayanın kişileştirilmesi" (Onur, 2011: 180) ya da bir tür dışlama pratiğine tekabül edişi ile ilgilidir. Bauman'da (2003) gördüğümüz üzere, moderniteyi bir tür 'kaos ve müphemlikten kurtulma çabası' olarak değerlendiren ve bu çabanın çıktısını *düzen* kavramı ile izah eden argümantasyonların da, *öteki*nin tanımlanması ve anlamlandırılması sürecini derinleştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda olmak üzere *kavram*, –her ne kadar modern devletin doğuşunu öncelese de– modern devlet örgütlenmesiyle birlikte *kaos*u gösterip onun üzerinden *düzen* tahkim etmenin aracına dönüşmüştür. Çünkü *öteki*, *biz*i karşılayan iç grubun "öz-kimliği, tutarlılığı, kendi içindeki dayanışması ve duygusal güvenliği" (Bauman, 2006: 52) adına kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyulandır. Ötekilik, her zaman için "ruhun saf birliğini lekeleyen bir yabancılaşma"yı refere ettiğinden, her türlü farklılık "kolektif kimliğe yönelik bir tehdit olarak şeytanlaştırılma" potansiyeli taşımakta; fakat mutlak ötekiliğin değişmeyen bir ismi ve yüzü bulunmamaktadır

(Kearney, 2012: 87, 93). Diğer bir deyişle, aynı kültürü/ahlaki değerleri paylaşmayan, politik açıdan düşman olan ya da ekonomik kaynaklar açısından rakip olan kişi veya gruplar, ötekilik konumları üzerinden kolaylıkla şeytanlaştırmanın hedefi haline gelebilmektedir (Befu, 1999: 28).

Düzen ile *kaos* arasındaki farkı tanımlaması, uygun olan ile olmayanı birbirinden ayırması, geleneksel olan her ne varsa hepsinin tek bir kalıba dökülerek meşrulaştırılmaya çalışılması modern devletin, "geçmişte kendiliğinden ortaya çıkan şeyleri tasarımla üreten" (Bauman, 2003: 139-140) bir politik örgüte dönüştüğünü göstermektedir. Modern devletin bu dönüşümünde düşünsel alt yapıyı oluşturan modernite, logo-merkezci bir doğaya sahip olan ve ötekileştirme süreci çerçevesinde içe alma/dışlama pratiğini egemen hale getirendir (Keyman, 2000: 170). *Öteki* ise toplumsal ve politik düzeni belirleyen güçlerin elinde, kaos çıkarmaya gücü yeten ve şeytani güçleri bünyesinde toplayan bir tehdit kaynağı olarak kurgulanmaktadır. Böylesi bir kurgusallık ile *damgalanıp* etiketlenen *öteki*nin, toplumsal ve politik düzenden dışlanacağı açıktır. Çünkü "acı, azap ve aşağılanma üreten" bir eylem olarak damgalama, bireyin "insan olma niteliğini kısmen veya tümden yadsır; *damgalılar* onları soyutlayan, diğerleriyle temaslarını engelleyen, onları ayrı bir türe koyan farklı bir ontolojik düzleme sokulur" (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2010: 10). Bu nedenle damga, "bir ilişki dili" olarak "itibarsızlaş(*tırıl*)mış bir sıfata atıfta" bulunur (Goffman, 2014: 31). Damgalama sayesinde birey, bir tür kategoriye hapsedilir ve hiç tanımadığımız bir insanla karşılaştığımızda onun dâhil olduğu muhtemel "kategori ve niteliklerini ve buradan hareketle de toplumsal kimliğini peşinen kestirmemiz" (2014: 30) olanak dâhilindedir. O halde dışarıda bırakılan ve yadsınan *öteki* (dış grup) ile içeride yer alan ve olumlanan *biz* (iç grup), toplumsal belleği ve dolayısıyla gündelik yaşamı anlamlı kılan bir tür sınıflandırma ya da kategorizasyon sürecine işaret etmektedir ki, bu tür ikilikleri üreten ve sürekli olarak canlı tutan en önemli araç *dil*dir. Dilsel olarak *öteki*ni yadsıyan ve onu dışarıya

atan ifade tarzları, anlam inşasında önemli bir söylemsel stratejidir. Gündelik hayatın enformel düzeylerinde, medyanın haber metinlerinde, politik aktörlerin söylemlerinde, eğitim müfredatında vb. bu stratejinin örneklerine sıklıkla rastlanabilir. Özellikle de etnik ya da ırkçı ilişkiler temelinde üretilmiş metin ya da konuşmalarda yer alan dilsel stratejiler, daima '*olumlu* grup içi temsilin inşası' adına bir tür bilişsel ve sosyal işlev yerine getirmektedir (van Dijk 1992: 87-90; 2000: 50, 67). Zira bireyler, dil aracılığıyla edindikleri toplumsal ve bilişsel önyargılara dayanarak kendi öteki-imgelerini kategorize ederler (van Dijk, 1991: 118-119).

Modernite ve modern devlet ile birlikte politik hüviyet kazanan *öteki*, esasen kimlik temelli bir içeriğe ve üretim sürecine sahiptir. "Her istikrarlı hayat biçimi, onu paylaşanların iç özdeşleşmelerine ve direniş noktalarına çeşitli biçimlerde giren kolektif kimlik iddialarına" (Connolly, 1995: 205) nasıl başvuruyorsa, bireylerin de kaçınılmaz olarak bir kimliğe gereksinimi vardır. Kimliğin kurgulanışında *biz*i inşa etme sürecinin bir parçası ve adeta doğal bir karşı-kategorisi olarak üretilen *öteki*liğin geçmişi çok eski olmakla birlikte; 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren toplumsal ve politik tartışmalarda sıklıkla yer alması, dünyanın küresel olarak karşı karşıya kaldığı köklü değişim ve dönüşüm süreçleriyle ilişkilidir. Zira çoğunluğu oluşturan *biz*in kendini meşrulaştırabilmesi için gerekli ve soyut bir kategori olarak *öteki*nin, sürekli olarak yeniden tanımlanması ve anlamlandırılması gerekmektedir. Bu zorunluluk, özellikle kriz anlarında *öteki*nin yeniden tanımlanma uğraşısını daha da elzem kılmaktadır. Çünkü meşruiyeti sarsılan çoğunluğun kendini sabitleyebilmesi, yoğun bir ötekilik inşası dolayımıyla mümkün olabilmektedir. Bu anlamda çoğunluğu oluşturan *biz* ve azınlığı oluşturan *öteki* dikotomileri arasındaki ilişkinin her zaman için, bir tür ayıklama ya da *bahçıvan refleksi*yle (Bauman, 2003: 34) işlediği söylenebilir. Bir tür ayıklama eylemiyle oluşturulan ötekilik sayesinde "kimin söz konusu topluma ait olduğu ve kimin ait olmadığını belirleyen sınırlar" çizilmekte; sınır çizmede ise toplumsal "önyar-

gılar ve stigmalar" (Onur, 2003: 270) son derece önemli bir işlev üstlenmektedir.

Sınır çizme, esasında politik olana içkin bir eylemdir ve politik olan, çatışmacı ilişkiler temelinde bu sınırları oluşturur. Böylece her politik/toplumsal düşüncenin kendi alanını ve doğrularını işaretleyerek kurduğu sınırlar, o düşüncenin normal-anormal çizgilerini oluşturmaktadır. Ancak kendi doğrularını kurmak isteyen *içeri* ile yanlışlar ve olumsuzluklar çerçevesinde kendi ters-imgesini temsil eden *dışarı* arasında daima bir etkileşim vardır. Bu nedenle ötekiliğin önemli bir ayağı, politik alan içerisinde tanımlanıp adlandırılmakta ve sonrasında gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla yeniden üretim sürecine sokulmaktadır. Kısacası kimlik inşasının bir parçası olarak beliren *biz-öteki* karşıtlığının, modernitenin ikilikler çerçevesinde işleyen ve kendini bu ikiliklerin derinleştirilmesi üzerine kuran mantığından güç aldığı söylenebilir. Öznel-nesnel, bilimsel-metafizik, doğu-batı, modern-geleneksel, düzenli-kaotik, dost-düşman vb. ikilikleri, sınır üretme faaliyeti olarak kurulan dikotomik örneklerdir. Bunlar aynı zamanda –temeli liberal düşünceye dayanan– modern aklın, *süreci kontrol altında tutma ve yönetme isteği*nin tezahürleridir. O nedenle söz konusu kontrol ve işleyiş, rasyonel aklın gereklerine dayandırılır (Parlak ve Yıldırım, 2014: 1-8). Tabiidir ki politik olana içkin sınır çizme eyleminin, iktidar kavramıyla birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü her sınır çizme eylemi beraberinde bir tahakküm ilişkisi inşa eder. İktidar, düşmanlarını "kendine saklamak istediği şeylerden mahrum bırakarak yaratır; düşmanlar da sadece bu mahrumiyet kanalıyla var olur" (Bauman, 2003: 224). Düşman *göstereni*, müphemlikten arınmak için nasıl zorunlu ise; *öteki* imgesi de *biz* kimliğinin inşası adına zorunludur.

Biz-öteki arasındaki bu kompleks ilişkiler, 20. yüzyılın sonlarına doğru dünyayı kuşatan küresel süreç, modernleşme projesinde yaşanan başarısızlıklar, post-modern 'büyük anlatıların gerilediği' iddiaları vb. üzerinden daha da girift bir hal almıştır. Diğer bir deyişle, modern dönemin siyaseti, kurduğu sınırları ne kadar güçlü ve sızdırmaz kıl-

mak için uğraş verse de, 20. yüzyılın sonlarıyla birlikte sınırların 'sabitlenemez, belirsiz ve geçirgen' nitelikleri somut olarak deneyimlenmiştir. Çünkü küreselleşme ile birlikte modernite sorunu bir tür "küresellik sorununa dönüşerek…ötekileştirme sürecini oldukça sorunlu kılan kimlik ve farklılık arasında bir kopuş biçimini" açığa çıkarmıştır. "Farklılığın kimlik içerisinden çözülmesine karşı, farklı özne konumlarından ve farklı mekânlardan çıkan bir direniş"in (Keyman, 2000: 27) varlığı, özellikle 1980'ler sonrasında *biz-öteki* arasındaki mücadeleyi daha da derinleştirmiştir. Özellikle etnik, dinsel ve cemaatsal kimliklerin yükselişi, gruplar arası ilişkileri daha çatışmalı bir hale sokmuştur. "Özsel iddiaları nedeniyle birbirine göre antagonist konumlarda bulunan ve kaynakları yetersiz toplumlarda çıkarları çelişen bu tür topluluk veya örgütlerin birbiriyle uzlaşması son derece" sorunludur (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2010: 4). Yaşanan bu sürecin yol açtığı çeşitlilik ve bu çeşitliliğin hızla kamusal alanlara hücum edişi, *düzen* ihtiyacını adeta zorunluluk olarak dayatmıştır. Çünkü *düzen*, en çok kaybedildiği ya da kaybedilme riski taşıdığı dönemde önem kazanır (Bauman, 2005: 107). Bu bağlamda Campbell'den (2013: 17) esinlenilerek denilebilir ki, cadı avcılığı evresini yaşayan Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi 21. yüzyılda da işler yolunda gitmediğinde suçlanabilecek kimliklere/ötekiliklere ihtiyaç vardır; fakat bu ötekilikler artık Ortaçağ Avrupası ile mukayese edilemeyecek nitelikte geniş ve zengin bir seçenek sunmaktadır.

Kimlik Kavramının Belirleyeni Olarak *Öteki*

Eğer kimlik, kişi, grup, toplum ya da toplulukların "kimsiniz/kimlerdensiniz?" sorularına verdikleri yanıtlar çerçevesinde tanımlanıyorsa (Güvenç, 1994: 3), taşıyanları tarafından bilinçli eylemler neticesinde yapılandırılıyor ve bir aidiyet gösterenine dönüşüyor demektir. Aidiyet göstereni çerçevesinde hem *biz* hem de *öteki*, toplumsal ve kültürel alanda belli bir yere yerleştirilir. Aidiyet göstereni olarak kimlik, belirlenen ilke ve değerler çerçevesinde aynılaşmanın ve özdeş-

leşmenin ifadesidir. Bu anlamda, özdeşleşme sürecini, "*bu onunla aynı şey* ya da *biz hepimiz aynıyız* deme sürecini" (Hall, 1998: 71) ifade eder. Ancak özdeşleşmenin varlığı, öyle olmayan ya da tasarlanmayan olarak *öteki*ne[1] göre konumlandırılmakta ve oluşturulmaktadır. Diğer bir deyişle, bir süreç, anlatı ya da söylem olarak kimlik, her daim ötekinin konumundan hareketle anlatılabilir ve bu bağlamda kimliğin inşası bir defalığına gerçekleşen *anı* değil, her an yeniden ve yeniden üretilen bir *süreci* temel alır (Hall, 1998: 70-72). O nedenle, mutlak biçimde öznenin *kendisine ait olan*mış ya da *kendinden kaynaklı*ymış gibi görünse de; öznenin kendisi ile onun çevresini kuşatan diğer özneler (*ötekiler*) arasındaki daimi bir konuşma eyleminin sonucu olarak şekillenir. Hall'ün tabiriyle "*olduğumuz hal* ile içinde yaşadığımız *politik ideoloji* arasındaki karşılıklı konuşmalarla kurulur". Bu anlamda kimlikler "asla tamamlanmaz, asla bitirilmezler; öznellik olarak daima inşa halindedirler". *Ötekilik* ise ne olunduğu değil fakat ne olunmadığı ile ilgili olarak *ben*in/*biz*in pozitif inşasının aksine, negatif bir inşadır (Kılıçbay, 2003: 156). "Toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla ilişkisi çerçevesinde" inşa edilen kimlik, *öteki* ile olan farkı[2] sayesinde kendi varlığını sürekli kılmaktadır. Diğer bir deyişle, *farklı oluş*a işaret eden *öteki*, *biz*in kendi kesinliğini, varoluşunu ve sağlamlığını güvence altına almak adına zorunludur (Connolly, 1995: 92-93).

"Kapsamayı olduğu kadar dışlamayı da" barındıran (Yumul, 1998: 87) kimliğin farklılık ile arasındaki ilişkiyi Connolly (1995: 10), "kötü-

1 Nilüfer Nahya'ya (2011: 29) göre Latincede *öteki* kavramını *alius* kelimesi karşılar ve *alius* İngilizcedeki *alien* kelimesinin kökenini oluşturmaktadır. Latince *ceterus* kelimesi de "*kalan*" anlamında *öteki*yi karşılamaktadır. "*Romalı olmayanları*" kasteden *öteki* ise *barbaria*'dır. Yunancadaki *allos* kelimesi ise Latincedeki *alius* kelimesiyle aynı anlamdadır. *Allos* ve *alius* kelimelerinin ortak özelliği, zıtlarının *idem* (Latince) ve *idios* (Yunanca) yani "*aynı*" terimi olmasıdır.

2 Bu konuda Hall'ün (1998: 71) Franz Fanon'a ait *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* eserinden verdiği örnek anlamlıdır: "*kendisini genç bir Antilli olarak tanıtan kişi, Parisli bir beyaz anne ve çocuğuyla karşılaşır…Çocuk annesinin elini çekerek onu gösterir, 'Anne bak, siyah bir adam'. Ve o şunu söyler: 'İlk kez kim olduğumu anladım. İlk kez sanki ötekinin bakışlarında, sert bakışlarında eşzamanlı olarak … başka biri olarak yeniden oluşturulduğumu hissettim*".

lük ile ilgili sorunun ortaya çıktığı yer" olarak değerlendirmekte ve politik anlamda en önemli kötülük sorununu da, kimliğin bütünlüğüne ve kesinliğine karşı tehdit içeren farklılıkların *kötülüğün bağımsız mekânları* olarak tanımlanmasıyla ilişkilendirmektedir. Farklılıkların '*kötülük*' ile ilişkilendirilişi, bir yandan kimliğin hegemonik yanına, diğer yandan hegemonik kimliğin saflığını ve kesinliğini korumak maksadıyla türlü çabalar sarf etme zorunluluğuna işaret eder. Bu sayede *öteki*, –bir gösteren olarak– birbirinden çok farklı olan özneleri aynı *imişçesine* tek bir kategori altında toplayarak türdeş kılmanın aracına dönüşür. O nedenle "kimliğin ona bakarak kendini tanımlayabileceği bir ötekinin oluşturulması" bir tür politik strateji olarak şekillenmektedir. Bu strateji, "farklılaştırma ve ayrıştırma düşüncesinde bir imge yaratmaktadır". İmge, genellikle "aşırı bir olumsuzlukla önyargılar, stereotipler" ve "damgalamalar" şeklinde ortaya çıkan düşünme ve algı biçimidir (Nahya, 2011: 30). Bu bağlamda *biz* kimliği, "benim doğal ortamım, içinde olmaktan hoşlandığım ve huzur içinde döndüğüm yer" iken; *öteki* "ne ait olmayı isteyebileceğim ne de istediğim bir grubu" karşılar. Çünkü öteki, "farklılık alanını, korkuların ve kaygıların mahzenini simgeler" (Sönmez Selçuk, 2012: 80). Demek ki, gerek iç grup gerekse dış grup arasında karşılıklı bir uzlaşmazlık vardır ve her iki taraf da kendi kimliğini, bizim onu zıddıyla birlikte uzlaşmazlık oluşturan aktör olarak görmemizden türetir (Bauman, 2006: 51). Bununla birlikte ötekileştirme sürecinin, hegemonik bir sürecin yansıması olarak her daim *biz*in düşündüğü biçimde gerçekleştiğini (Nahya, 2011: 30) gözden kaçırmamak elzemdir. Kimliğin, "ötekinin bakışındaki bu yazılımı, kendi dillendirişini büyük ölçüde verili bir metnin menzili içinde bulur" (Hall, 1998: 71). Bu durum, *biz*in zihninde ürettiği bir tür *doğallaştırma* kategorisi çerçevesinde işler ve gerek iç gerekse dış grup adeta verili ve doğal bir kategori *imişçesine* önyargı ve damgalamaya davetiye çıkarır.

Modernite paradigmasının söylemi de *öteki*ni "modern benliğin sahip olduğu her şeyden yoksun" olan bir "kültürel nesne" olarak ta-

nımlar. Bu boyutuyla *öteki*, "rasyonel düşünen özne olarak ayrıcalık atfedilen evrensel modern benlik kategorisine gönderimle, söz konusu öznenin aynadaki görüntüsü"dür (Keyman, 2000: 222). Tam da Connolly'nin (1995: 22) *ikinci kötülük sorunu* olarak ele aldığı noktadır burası: "herhangi bir birey ya da bir grubun kimliğini, kendi kimliğindeki kötü ve akıldışı olarak görülen noktaları sergileyen ötekini tanımlayarak, güvence altına alma girişiminden doğan kötülük". O halde kimlik inşası, gruplar arası bir ilişki ya da Tekeli'nin (1996: 105) ifadesiyle "toplumsal bir süreç" üzerine temellenmektedir. O nedenle *biz* ve *öteki*, basitçe iki farklı insan topluluğuna işaret etmez, "bütünüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder" (Bauman, 2006: 51). Böylesi bir ayrım sonrasında gerek iç gerekse dış grup kendi içinde homojenleştirilerek, *biz* ve *öteki* arasına abartılı bir mesafe ve farklılık konulur. Dış grup olabildiğince *biz*den uzakta, ama *biz* merkezli olmak üzere dışarıya doğru ötelenip, *orada* ötekileştirilir. *Biz*den olan uzaklıkları ne kadar belirginse ve aradaki mesafe ne kadar fazlaysa, irşat edilmeleri, dönüştürülmeleri ya da itaat altına alınmaları gerektiğine dair söylemler de bir o kadar güçlü biçimde dillendirilecektir. Zira *biz*i oluşturan çoğunluk, *öteki*yi, taşıdığı farklılıkların içerdiği *tehlike*, yol açtığı *düzensizlik* ve saçtıkları *kötülük* önyargısıyla kavramaktadır.

Farklılığın tanımlanması, "kimliğin mantığı içinde yer etmiş olan bir gerekliliktir" ve" ötekiliğin inşa edilmesi bu mantığın içine kolayca sıza(*bile*)n bir ayartmadır" (Connolly, 1995: 24). Bu nedenle her kimlik "bir farktır, hususiyettir ve bu fark, bir başkasına, kendinden başka bir şeye göre, ona nazaran teşhis ve tasvir edilir" (Bora, 1997: 58). Ötekileştirme ise, "dış grup hakkında olumsuz bir sosyal temsil" geliştirmekle ilgilidir (Bezirgân Arar ve Bilgin, 2010: 5). Her grup "kendi özdeğerlilik duygularını korumak ve benlik saygısını yükseltmek" maksadıyla "aidiyet grubunu olumlu, öteki olanı ise olumsuz" özellikleriyle anlamlandırır (Bezirgân Arar ve Bilgin, 2009: 137). *Biz*den farklı ola-

na işaret eden *öteki*, iç grubumuza mal ettiğimiz olumlu davranış kalıplarını, erdemi, iyiliği, dostluğu, güveni vb. taşımayandır. Bu tavır, ahlaki olarak kendini üstün görme eğilimine ve doğal olarak kimliğin hegemonik boyutuna işaret eder: bütün başarılar bize, başarısızlıklar ise şansızlığa ya da ötekine aittir.[3] Burada dikkatlerden kaçmaması gereken, iç ve dış grup arasına mesafe koyuşun "salt bilişsel bir ayırma" olarak şekillenmediği, "öz-saygıyı yükseltme ihtiyacı nedeniyle, duygusal bir renge" (Bezirgân Arar ve Bilgin, 2010: 3) büründüğüdür. Duygusal tavır, aradaki farklılıkları abartarak ifade eder. Bu nedenle *öteki*ne dair olumsuz sosyal temsilde imaj ve imgelerin önemli bir payı vardır. Yapay olgular olarak imajlar, "seçici algılama ve imgelem yoluyla" oluşturulurlar. Algılanan değil algılayanın duyumlarına göre şekil alırlar. Ayrıca "bir halkın veya bir grubun başka bir ya da daha fazla halk veya grup hakkındaki soyut ve somut, tüm fikir, hayal ve yargılarını içeren, gücünü toplumsal bellekten alan bir düşünme biçimi" (Nahya, 2011: 29) olarak imgeler de, kim(ler)in nasıl ötekileştirileceğini büyük ölçüde şekillendiren ayrı bir dünyadır. Örneğin hangi kimliklerin meşru kabul edilip politik alanda var olabileceği, medyanın ya da eğitim müfredatının parçasına dönüşeceği, *üretilen* imaj ve imgeler çerçevesinde belirlenmektedir (Yumul, 1998: 86). O halde imaj ve imgeler, dış grupta neler olup bittiğini net ve kesin bir biçimde bilebilme olanağını ortadan kaldırmaktadır. Grubun işleyişine dair bilgilerimiz bölük pörçük olduğundan, grup ne yaparsa yapsın onlar hep "benim için kestirilemez ve aynı şekilde korkutucu" (Bauman, 2006: 51) şeyler olarak algılanır. Bilinmezliğin ve belirsizliğin beraberinde getirdiği olumsuzlama hali, ötekinin şeytanlaştırılmasında etkili bir faktördür. Tekeli (1996: 105) bu durumu, "grup önyargısı geliştirme sorunu" olarak adlandırır ki, diğer gruba ve onun üyelerine dair geliş-

[3] "Kültürel darlığı ve bölgeciliği" ifade eden böylesi bir bakış açısı, etnosentirizmdir. Bu yolla bireyler kendilerini "etnik olarak merkeze" alıp, "benzerlerini kabul" ederler, farklı olanları dışlarlar. Her türlü farklılığa karşı önyargılı bir yaklaşım söz konusudur (Bilgin, 1994: 198). *Farklılığı* her türlü kötülüğün kaynağı olarak algılayıp günah keçisi kıldığı sürece etnosentrizm, şeytanlaştırmanın da en önemli kaynağıdır (Befu, 1999: 26).

tirilen önyargılar şüphesiz onların dillerine, etnik kökenlerine, kültürel değerlerine, inançlarına, cinsiyet kimliklerine ve cinsel yönelimlerine vb. olumsuzluk yükleme araçlarıdır. *Öteki*ne dair imajlar nasıl *biz*in algılamasına bağlı ise, önyargıya dayalı söylemler de benzer biçimde kurgusaldır ve "*öteki*nin ötekiliğe mahkûm edilişinin anahtarıdır" (Onur, 2011: 185). Diğer bir deyişle, farklı olanları "grup aidiyetlerine göre" değerlendiren önyargılar, "dış grup hakkında olumsuz dogmatik kanaatler" geliştirir. O nedenle, önyargılarda ağırlıklı biçimde kanıt yerine "peşinen karar verme" ve "bireyden ziyade gruba yönelik oluş" söz konusudur (Bilgin, 1994: 172).

Kötülük ve olumsuzluklarla ilişkilendirilen ve *biz* ile arasına mesafe konulan *öteki*nin aydınlatılması, irşat edilmesi, dönüştürülmesi ya da itaat altına alınması gerektiğine dair söylemler, tarihsel süreçte ulus-devletin zorlayıcı stratejilerine bir tür davet oluşturmuştur. Negatif anlam ve içeriğiyle öteki, sadece toplumsal, kültürel, dinsel alanlarda değil, bu alanları doğrudan şekillendirme gücüne sahip olan politik alan için de işlevseldir. Çünkü çatışma ve farklılık temelinde oluşturulan *bizden olmayan* ötekiliğe karşı, özdeşlik temelinde *birlik yaratma*ya da *düzen inşa etme* süreçleri, daima politik alan içerisinde ve politik süreçler üzerinden şekillendirilir. Mouffe (2002: 106), antagonistik bir yapıdan agonistik bir yapıya geçişle birlikte *öteki*nin, artık imha edilecek bir düşman değil, bir hasım ya da *meşru düşman* olarak, düşünsel anlamda çatışma içinde olduğumuz, fakat bizden farklı olan düşüncelerini sorgulamadığımız bir kategoriye dönüşeceğini ileri sürer. Böylesi bir dönüşüm belki, demokratik politik sistemin temel meselesi olan *biz-öteki* ikiliğinin "farklılıkların beraber yaşaması" temelinde düzenlenmesini sağlayabilir. Buna rağmen ister düşman, ister hasım, ister rakip, isterse yabancı olarak ele alınsın, *öteki olan* ile onu farklılıkları üzerinden *öteki* konumuna yerleştiren *biz* arasındaki ilişkiler daima gerilimlidir. Bu gerilim ise her iki grup arasında önyargılar ve kalıplaşmış yargılar çerçevesinde aşağılama, dışlama, küçültme, reddetme, mesafeli tutma, sınırlama, düşmanlık ve yok etme türünden farklı tepki ve bi-

çimlere bürünebilir (Bezirgân Arar ve Bilgin, 2009: 137). Böylesi aşağılayıcı ve insandışılaştırıcı (dehumanization) tepkiler, ulus-devletlerle özdeşleşen asimilasyonist politikaların meşruiyet temelini inşa edici bir hüviyet taşımaktadır. Asimilasyon ile birlikte etnik temizlik, azınlıklaştırma ve soykırım, Aydın'ın (1999: 40) belirttiği üzere, iki dünya savaşı arası dönemde, milliyetçiliğin kendi kültür devletini kurma yolunda izlediği stratejilerdendir. Bu tür stratejilerin vizyonu, Bauman'a (2003: 141) referansla söylersek, "bir yaşam biçiminin üstünlüğünü, ötekinin ise aşağılığını" varsayımsal olarak kabul etmek suretiyle, *biz* ve *öteki* arasında oluşan eşitsizliğin "sorgulanmasının ve buna meydan okunmasının önünü" tıkar. Çünkü bir grubun ötekileştirilmesini hedefleyen ve "aynılığın öteki yüzü" olarak karşımızda duran farklılık, son tahlilde, "bir kimlik tanımına hizmet" etmekte ve "meşrulaştırılmış bir dışlama" (Bezirgân Arar ve Bilgin, 2010: 3-4) ile belirginlik kazanabilmektedir. Bu tür dışlamalar/ayrımlar ise genelde kültürel temelde inşa edilerek sürekli kılınır. Bu sayede kültürler "kendi bölünmez düzenleri için hak talep ettikleri ve her tür rekabetten korumak istedikleri alanın sınırlarını çizer" ve *öteki*, egemen kültüre "uzakta kaldığı sürece" tolere edilir (Bauman, 2006: 177). O nedenle, bir toplumsal/politik düzende *öteki*nin olmadığını düşünmek, kimlik kavramını ve kolektivitelerin varlığını inkâr etmek anlamına gelecektir. Billig'in (2002: 81) ifadesiyle, "bizim cemaatimizin tahayyülü, örtük ya da açıktan *biz*den farklı olan" *öteki* tahayyülünü içermek durumundadır. O nedenle gerek *biz* gerekse *öteki* her türlü anlamı kendi zıttından alır, *biz* ve *öteki* "ancak birlikte, karşılıklı çatışma içinde anlaşılabilir" (Bauman, 2006: 51). Zıtlar arasındaki bu karşılıklı ilişki, müphemliği ve bunun yaratacağı kaosu gidermekte, bu süreç *biz*(lik) kimliğinin sürekli kılınabilmesi adına *öteki* üzerinden yeniden üretimi gerektirmektedir. Fakat *biz* ve *öteki*nin birbirlerini karşılıklı olarak üretme sürecinde şekillenen tanımlamalar, "genellikle karşılıklı güvenin olmadığı ilişkileri" şekillendirecek ve ötekileştirilenler "toplumsal düzenin potansiyel düşman(lar)ı olarak" (Onur, 2011: 184) adlandırılacaklardır.

Her kimliğin toplumsal, kültürel ya da politik düzeyde bir ötekisinin oluşu, Paker'in (Açık, 2007) de belirttiği üzere, son tahlilde büyük bir sorun teşkil etmez. Özellikle ulusal kimlik açısından ötekinin varlığı, inşa edici bir faaliyet olarak iktidarın sınır yaratma, bölme ve ayırma eylemini kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak buradaki sorun, *biz* ile *öteki* arasındaki sınırların ne kadar katı bir biçimde inşa edildiği ve bu katılığın toplumsal önyargılar temelinde, damgalama stratejisiyle birlikte gündelik yaşam pratiklerinde yeniden üretime ne kadar yoğun biçimde sokulduğudur. *Öteki* ile *biz*in arasında her zaman bir mesafe vardır. Ancak bu mesafe, "bir eylemin öznesi" ya da "nesnesi olmak" (Bauman, 2003: 76) biçiminde bir farklılığı açığa çıkartır. Mesafe ne kadar fazlalaşıyorsa, *öteki* ile aramızdaki sınır o nispette katılaşıyor demektir. *Biz* ve *öteki* arasındaki sınırların katılığı ise *öteki*nin *biz*den mümkün olabildiğince uzaklaştırılmasını gerektirir. Çünkü sınır, kendisine benzemeyeni *öteki* kimliğiyle tanımlayarak, onunla *biz*im aramızda var olan ya da var olduğuna inanılan farklılıkları tespit etmek adına çizilir. Böylece bizden olmayan bir(iler)ini ve oradan gelebilecek tehlikeleri kurgulamak suretiyle, bir politik ve kültürel birliktelik yaratmak mümkün olabilecektir (Onur, 2011: 179).

Farklı olanı dışarıda bırakan sınırlar, "hem muhayyel hem de gerçek" biçimde tasarlanabilir. Bu sınırlar özü itibariyle "geçirgen ve değişken" olma niteliği taşır. Sınırların geçirgen ve değişken oluşu, dışarıda kalanların belli şartları yerine getirdiğinde iç gruba dâhil olması veya iç grup üyesi olanların da dışarıya atılabilmesi anlamına gelir (Yağcıoğlu, 2009: 17). Sınırların katılığı, bireysel ve kolektif düzeyde özgüven yoksunluğunu destekleyebileceği gibi; *biz* ve *öteki* arasındaki ilişkilerin "insani zemin" temelinde yaşanmayışını, *öteki*nin etkileşim sürecinde *biz*i "geliştirebilecek bir zenginlik" unsuru olarak görülmeyişini de yeniden üretebilecektir. Geriye kalan, *öteki*nin, *biz*im özümüzü bozan tehlikeli, zararlı ve her daim kötülükler üzerinden anlamlandırılan ezeli/ebedi bir tehdit ve/ya korku kaynağı olarak görülmesidir. Bir tehdit/korku kaynağı olarak *öteki*, ya görmezden gelinerek her türlü

insani ilişkiden dışlanır veya doğrudan hedef alınarak insandışılaştırılır ya da farklılıklar(*ı*) inkâr edilerek asimile edilmeye çalışılır. En ağır tepki, *öteki*ni, Paker'in deyimiyle, "tehlikeli düşman" olarak kodlamaktır. Bu tür korku/tehdit algılamalarının temelinde, çoğunluğun, "gerçekliği bütünüyle belirleme talebi" yatmaktadır. Böylesi bir talep gerçeklikle birebir örtüşmeyeceği için, sürekli olarak tehditle karşı karşıya kalındığı fikri üretilir. Žižek'i (1996: 68) takip ederek söylemek gerekirse, ötekinin, tehdit algısı üzerinden kavranışı bütünüyle kurgusaldır.[4] Burada aslonan, tehdit algısının yaratacağı korkudur. Korku ise tamamıyla gerçeklikten kopuk biçimde icat edilebileceği gibi, gerçeklik abartılarak ya da sadece belli bir yönü ön plana çıkartılarak da üretilebilir (Kerestecioğlu, 2014: 29). Bir tehdit söz konusu olmadığı halde *tehdit* ve buna bağlı olarak *korku* hali üretmek, düzenin sahiplerine bir yandan bireylerin "davranışlarını düzenleme ve kontrol etme" (Kerestecioğlu, 2014: 31) olanağı sunar, diğer yandan da *öteki*ne karşı ciddi bir anksiyeteye yol açar (Žizžek, 1996: 68). Tehdit algısı ne kadar yoğun ve yaygın biçimde gündelik yaşamda dolaşıma sokulursa, o nispette düşmanlaştırma, nefret etme ve hatta linç etme türü eylemlere davet söz konusudur.

Paker'in zikrettiği "*tehlikeli düşman*"ı, ötekinin *şeytanlaştırılması* üzerinden okumak mümkündür. *Öteki*nin şeytani bir varlık olarak kodlanması, her türlü beladan, sorundan, kaostan, krizden kısacası her türlü kötülükten sorumlu tutulması demektir. Zira böylesi bir şeytani *öteki*den her ne gelirse gelsin, şer eksenli olduğu içselleştirilmiştir. Toplumsal bellekte tortulaşan kalıp yargılarla[5] birleştiğinde *öteki*nin şeyta-

---

4 "Ötekinde bizi 'rahatsız eden' ulaşılamaz travmatik ögeyle ilişkimiz fanteziler aracılığıyla kurulur"; "Ötekinde beni rahatsız eden her şey, ben görmediğim zaman neler yapıyor olabileceğine, beni nasıl kandırıp bana karşı komplolar kurabileceğine ya da beni nasıl görmezlikten gelip temsil, canlandırma kapasitemin ötesinde bir yoğunlukta hazlar aldığına ilişkin bana musallat olan hayallerimdir" (Žižek, 1996: 67, 74).

5 Kalıpyargılar, "*belirli bir objeye ya da gruba ilişkin bilgi boşluklarını dolduran, böylece karar vermeyi kolaylaştıran, önceden oluşturulmuş birtakım izlenimler, atıflar bütünü olarak zihinde*

niliği, çok kolaylıkla *öteki*nin dini/mezhebi, ırkı/etnik kökeni, cinsiyeti, kültürel değerleri, politik düşüncesi ile ilişkilendirile bilmektedir. Ancak *öteki*ne dair farklılıklar toplumsal önyargılarla buluşmadığı sürece, *öteki*nin şeytanlaştırılması başarılmış sayılmaz. [6]Düşmanlaştırılmış farklılıkların şeytanlaştırılması suretiyle, hem grup içi bağlılığın ve *biz*i karakterize eden kimliksel niteliklerin pekiştirilmesi olanağı yakalanabilecek, hem de şeytanileştirilen *öteki*nin *biz*im temel amaçlarımızı gerçekleştirmemize engel olduğu (Yağcıoğlu, 2009: 17) algısı üretilebilecektir. Şeytanileştirilmiş *öteki* ile *biz* arasındaki karşıtlık, "hakikati yalandan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma" ve bu çerçevede "dünyayı okunur ve yol gösterici kılma" (Bauman, 2003: 75) adına önemli bir hamledir. Bu yolla *öteki*(ler/lik), hem *biz* kimliğinin doğruluk ve üstünlüğünün meşruiyet göstereni, hem de tehdit kaynağı olarak kodlanmış olur. Bu sürecin tamamlanabilmesi için, tehdit kaynağı olarak algılanan *öteki*nin, farklılıklar üzerinden görünür kılınması ve o farklılıkların da toplumsal belleğe kalıp yargıları üretecek biçimde yerleştirilmesi gerekmektedir. Örneğin Hitler'in Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanı Goebbels'e atfedilen 'geriye kalan tek Yahudi'nin koruma altına alınması' gerektiğine dair argümanı, tam da bu noktaya işaret eder. Çünkü görünürlük sayesinde, hem yaratılan iç düşmanın ve ona yüklenen tehdit algısının sürekliliği garanti altına alınacak, hem de onun insandışılaştırılan karakteristik özellikleri *biz*in üstünlüğü algısını pekiştirmeye hizmet edecektir.

---

oluşturulan imgelerdir". Kalıpyargıların olumsuz olanları, aynı zamanda önyargıların üretiminde de etkilidir (Göregenli, 2013: 29).

6 Avrupalı için Yahudi kimliği, *farklılık* ile *toplumsal önyargılar*ın buluştuğu önemli bir örnektir. Her türlü hastalık, kıtlık, bela, çatışma, kuraklık vb. olumsuzlukların Yahudilerce yayıldığı şeklinde yaygın bir toplumsal inanç üretilmişse de; coğrafi keşifler sonrasında Avrupalı, Yahudi farklılığının ötesinde dili, ten rengi, yaşam tarzı, inancı vb. farklı olan yerli halklarla karşılaştığında bu kez onları şeytanla ilişkilendirerek ötekileştirmiştir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus var. İç grup kolektif bir kimlik[7] inşa etmek adına *öteki*liği kurgularken, *öteki*ne dair kalıpyargılar da aynı toplumsal süreçte öğrenilir. Çünkü ortak bir kültürü ve dili paylaşan bireyler, algılama, değerlendirme, karar verme süreçlerini içselleştirirken beraberinde gruba ait önyargılı anlayış ve eğilimler ile nefretleri de paylaşırlar. *Öteki*ne dair düşmanlık veya nefret duyguları, gündelik yaşamın bir parçasıdır; zira bu duygular etkileşim halinde olunan insanlara karşı üretilir (Moses, 2010: 100). Tekeli'nin (1996: 107-108), çocukların sahip olduğu kalıpyargıların birçoğunun "henüz eğitim hayatı başlamadan evvel aile içinde şekillendiği" tespiti, bu anlamda önemlidir. Kalıpyargıların sosyalleşme sürecinde aktarılıyor oluşu, ötekiliğin edinim şeklini belirleyenin "kültür paradigmaları" (Keyman, 2000: 223) olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, kalıpyargıların üretilmesi, "grup sterotiplerinin yaratılmasıyla da yakından ilişkilidir". Etnik, dinsel, cinsel, kültürel, politik gruplar arasındaki ilişkiler tasarımlanmış sterotiplere göre kurulduklarından, bu süreç, *biz* ve *öteki*nin birbirlerine karşı var olan genelleyici ve önyargılı çıkarsamalarını içselleştirerek pekiştirmelerine, yani "vaziyet alışlara" yol açmaktadır. Çünkü sterotipler "paylaşılan kültürel sosyal grup tasvirleri" olarak, ötekileştirdiklerimizi "*biz*den ayırt etmenin araçları"dır (Billig, 2002: 96-97). Farklılıkları üzerinden ötekileştirilenler, sterotipler aracılığıyla homojenleştirilir ve üyeler arasındaki benzerlikler abartılır. Bu bağlamda vaziyet alış ve sterotipler, Tekeli'nin belirttiği üzere, ötekileştirilen gruplara karşı "sosyal mesafe normlarına dönüşür", dil aracılığıyla da toplumsal yaşamda var olurlar. Özellikle milliyetçi dil ve söylemin ürettiği, ulusal kimliğin '*eşsizlik iddiası*'nı da büyük ölçüde bu sterotipler destekler. Örneğin Türk kimliğinin ötekileri

7 Hall (1998: 9-88) kolektif kimliği, "kimlerin öteki toplumsal kimliklerin içinde" kimlerin o kimliğin dışında kaldığını "sınıflandırma yolları" olarak değerlendirir. Eğer kolektif kimlik, milliyetçi dil ve söylemle buluşursa "bağlayıcı total bir kimlik" olarak şekillenir. Bu durumda "birinci çoğul kişi zamiri dışında konuşma hakkı kaybedilir; *biz*, peşinde koşulan bir kolektif kimliğin zamiri olarak mecburi homojenliğin zamiri haline gelir…herkes kolektif bir bütün içinde eriyerek silinir" (Bilgin, 1994: 60).

olan Ermenilerin "hainlikle", Arapların *biz*i "sırtımızdan hançerlemesiyle", Kürtlerin "isyankâr, geri ve teröristlikleriyle", Alevinin "sapkınlıkla" sterotipleştirilmesi, *biz*im (Sünni Türk) kimliğimizin bu tür niteliklerden azade oluşuna referanstır. Sonuçta, *biz-öteki* arasındaki mesafe ve sınırlar katılaşacak, hatta giderek büyüyecek; fakat aynı zamanda, bir tür saflık ya da toplumun aryanlaştırılması talebi daha güçlü biçimde dillendirilmeye başlanacaktır. Çünkü "genel toplumsal çerçeve ve bu çerçeve içerisindekiler, bireye bir kimlik isnat ettiklerinde… kendilerini saf olarak değerlendirebilecekleri bir konuma sokarlar" (Goffman, 2014: 189).

*Öteki*ni üreten önyargı ve sterotipler kültürel temelde ve söylemsel olarak üretildiğine göre, aslında üretilen bütün toplumsal kimlikler, dil aracılığıyla ifade edilip somutlaşmakta ve "söylem aracılığıyla meşrulaştırılıp belli bir kullanım bağlamıyla" ilişkilendirilmektedir (Kılıç, 2011: 148). Bu yönüyle dil, "düzenin idamesi"ni sağlayan, "rastgelelik ve olumsallığın reddi ya da bastırılması"nı (Bauman, 2003: 10) mümkün kılar. Düzenli bir dünya, bireylerin "önünü gördüğü", bir olayın "olabilirliğini nasıl hesaplayacağını" bildiği dünyadır. Buradaki hesap yapabilme gücünün artışı, ihtimal paylarının manipüle edilişiyle alakalıdır. Bu anlamda düzen tesis etmek, "ayıklamak, seçmek, tercihler ve öncelikler oluşturmak, değer biçmek" (Bauman, 2006: 164) demektir. Oysa dil'in mücadele ettiği *müphemlik*, tüm olasılık hesaplarını alt üst eden, davranış kalıplarının bağlamlarını birbirine karıştıran duruma tekabül eder. Bu anlamda müphem olan *teşhis edilemeyen*dir, "muteber teşhis normlarına meydan okuyan"dır. Aynı zamanda "gayri tabii, ihlalci, müstehcen, çelişkili, heterejon, deli"dir (Kearney, 2012: 16). O nedenle dil aracılığıyla *öteki*nin inşası, *müphemlik* ve *kaos*a karşı *düzen* inşa edebilmenin ve karmaşık gündelik yaşamı basite indirgeyerek anlaşılır kılmanın önemli bir aracıdır. Müphemliği gidermekten sorumlu olan (*modern*) devlet ise bahçıvan tavrıyla hareket edip, "egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek" üzere hareket edendir. Bahçıvan refleksi, modernite

paradigmasının devlete yüklediği toplum mühendisliği rolüyle uyumludur. Zira modern devletin nihai amacı toplumu rasyonel bir biçimde tasarlamaktır (Bauman, 2003: 34). Bahsi geçen rasyonalite, meşruiyetin kaynağının akıl gücü temelinde dönüştürülmesini gerektirir ki, bunun en somut karşılığı da hukuk alanında görülür (Saygılı, 2010: 89). Şu durumda toplum, kendini mühendis/bahçıvan olarak algılayan bürokrasinin elinde, (her seferinden *yeniden*) rasyonel temelde yapılandırılan, geliştirilen, dönüştürülen, tasarımlanan bir bahçedir. Buna rağmen tasarımlanan o bahçede, *irrasyonel* bazı aktörler olacak ve devletin bahçeci tavrı, o irrasyonelliklerin ayıklanması için zaruri addedilecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde *öteki*nin en önemli özelliği, modernite ile özdeşleşen *düzen*i bozma kapasitesi ya da irrasyonel oluşudur. Toplumsal ve politik düzeni karakterize eden yasalar, kültürel temeli oluşturan gelenekler, geleneksel yaşam ve ilişki biçimleri ve daha pek çok unsur *öteki* tarafından bozulma/tahrip edilme riski taşımaktadır. *Biz*in kendini evindeki kadar rahat ve huzur içinde hissedebileceği koşulları bozma tehdidi taşıyan *öteki*, bu nedenledir "niceliksel değil, niteliksel gücü" (Onur, 2011: 182) ile bozguncu kimliğine hapsedilir. Niteliksel güç, *öteki*nin şeytanlaştırılmasının da meşruiyet zeminini oluşturur.

Ötekiliğin inşasında kategorizasyon, son derece işlevseldir. Kategorizasyon, bireylerin "dünyayı anlamlandırma" ya da "fiziksel ve sosyal çevresini kategoriler halinde bölümleme ve çevredeki çeşitli ögeleri bu kategorilere yerleştirme" etkinliği ve sürecidir (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2010: 2). Bu süreç, büyük ölçüde dil aracılığıyla işlemekte olup; bireyler "tek tek ve kişisel özellikleri" çerçevesinde algılanmak yerine, "bir takım kategoriler içerisine yerleştirilerek" (Bilgin, 1994: 74) değerlendirilmektedir. "Büyükçe bir kısmı toplum tarafından oluşturul(*up*)" aktarılan kategoriler, "bir sosyal çerçeve olarak, sosyal kimliği tanımlamayı sağlar". *Öteki*ni belli kategorilere hapsettiğimiz sürece onu tanımlayabilme, adlandırabilme, etiketleyebilme, amacını kestirebilme, ona karşı tedbirler alabilme ihtimalini, kısacası hesap yapabilirliği artırmış, belirsizlikleri ise minimize etmiş oluruz. Basitlik ve anlaşı-

labilirlik, kategorilerin aşırı düzeyde genelleştirilerek, gündelik yaşam pratiklerince içselleştirilmesini; bu da önyargıların sabitlenerek, *biz* ve *öteki* arasındaki farklılıkların belirgin (Onur, 2011: 185) kılınmasını sağlayacaktır. Bu niteliği gereği kategorizasyon, "eğer, bu kişiler aynı kategoriye aitseler, hepsi de benzerdirler" mantığı üzerine kurulur ve onlardan "birini tanıdın mı, hepsini tanırsın" çıkarsamasına ulaşılır. Bunun için "nitelikleri ortak veya benzer olan şeyleri bir araya" toplamak gerekir. Ancak burada bahsi geçen niteliklerin mutlaka "objektif" olduğu düşünülmemelidir (Bilgin, 1994: 160), zira bunlar dış grup üyelerince nasıl algılandığına bağlı olarak değişecektir.

Kategorizasyondan bahsedebilmek için, *biz* ile *öteki*nin bir şekilde teması ya da karşılaşması gerekmektedir. Böylesi bir karşılaşma olmaksızın, farklılığın inşa edilebilmesi olanaksızdır. Bu anlamda kimlik, toplumsal olarak kabul edilegelen farklılıklar çerçevesinde kendini inşa eder. Daha önce bahsi geçen, 'iç ve dış grup arasına mesafe koyma' eylemi dekategorizasyon sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Belli kategorizasyon ve sınıflandırma olanaklarından uzakta tutulan *öteki* bu sayede "düzeni tahrip etme potansiyeline sahip" aktör(ler) olarak olumsuzlanmakta ve ona karşı korku ve sınırlamalar (Onur, 2011: 181) üretilmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Kendisine karşı korku ve sınırlamalar üretilmiş *öteki*, böylece, kolaylıkla şeytanlaştırılabilecek bir nesneye indirgenmektedir. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, "her ötekileştirmenin temelinde bir kategorilendirme" olduğu fakat "her kategorilendirmenin sonucu(*nun*) ötekileştirme" olmadığıdır. Bu nedenle ötekileştirmeyi, "sosyal dışlamayla karakterize etmek" (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2010: 3) gerekir. Gündelik yaşamdaki pratikler aracılığıyla ya da medya araçlarıyla şekillendirilen önyargı[8] ve sterotiplerin devreye sokulması ise sosyal dışlama açısın-

[8] Sterotip, kalıp veya klişe gibi algı, bellek ve temsilleri etkileyen bir bakış çerçevesi, sözel etiketler şeklinde basitleştirilmiş özellikler atfetme sürecidir; önyargı ise deneyimden önce a priori bir yargı olarak kanaatları etkileyen hareket noktasıdır (Bilgin, 1994: 173, 184).

dan elzemdir (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2009: 152; 2010: 5). Diğer bir deyişle "önyargıların aşılanması, var olan bilinç sistemleriyle buluşmalıdır" (Onur, 2003: 273) ki, ötekileştirme süreci işleyebilsin. Çünkü önyargılar, "paylaşılan sosyal algılara" dayalı olarak gerçekliği çarpıtıp "grubun ortak hakikatlerini pekiştirmeye" hizmet ederler (Bilgin, 1994: 173, 183).

Medya metinleri ve politik söylem, mesafe koyma ve kategorize etme açısından oldukça zengin malzeme sunmaktadır.[9] Dilsel oyunlar *biz*i değerli kılıp olumlarken, *öteki*'ni değersizleştirip olumsuzlayarak *onu biz*den uzaklaştırır. Bu hal, toplumsal ve politik dilin giderek kutuplaştırıcı bir refleks kazanmasını da beraberinde getirmektedir. Kutuplaştırıcı dilin bir adım ötesi ise nefret söylemidir. [10] Dilin kutuplaştırıcı gücü ve nefret söylemi temelinde şeytanlaştırılan *öteki*nin, *biz*e olan/olması gereken uzaklığı, toplum üyelerince ne kadar özümsenirse, *biz* kimliği o kadar merkezi bir konum kazanacaktır.

Dilin gerçekliği ve anlamı üretici gücü düşünüldüğünde, kimliğin, zaman ve mekân itibariyle mutlak sabitliğinden söz edilemez. Kimliğin değişkenliğine karşın, *biz* kimliğinin aynadaki ters imgesi olarak *öteki*nin varlığı kalıcıdır.[11] Eğer *öteki*, düşman kategorisi dışında tutularak,

---

Bu anlamda önyargılar, "insanın gerçekliğe ilişkin sosyal ve zihinsel temsillerinin bir biçimidirler…kafamızdaki imgelerdir".

9 Gezi hareketlerinde direnişçilerin "*çapulcu*"laştırılması, dönemin Başbakan'ı Recep Tayyip Erdoğan isminin *RTE* olarak; CHP Genel Başkanı Kılıçdaroğlu'nun *Yalandaroğlu* ya da *Çarkçıbaşı* sözcükleriyle anılması veya Kılıçdaroğlu'nun Erdoğan tarafından *Genel Müdür* olarak anılması akla gelen ilk örneklerdendir.

10 Nefret söylemi konusunda araştırmalar, raporlar, akademik yazılar okumak ve düzenli biçimde ulusal basından tarama örneklerine ulaşmak adına http://nefretsoylemi.org linkine bakılabilir.

11 Buna mukabil *öteki*, şeytanlaştırılarak düşman kılındığında, o düşmanın kimliği/kim olduğu dönemsel olarak değişebilmektedir. Herkül Milas, *Türk Romanı ve Öteki: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı* (2000: 278) adlı eserinde farklı bir noktanın altını çizmektedir. Her ne kadar ulusal kimlik inşası için öteki'ne ihtiyaç kaçınılmaz olsa da, şayet öteki imajı "bir siyasal meşruiyet projesi gereksinmesinden" doğuyorsa bu imaj konjonktürel koşullarda "zamanla değişmeye hatta yok olmaya" açıktır; eğer öteki imajı "kimlik gereksinmesi so-

uysal ve itaatkâr *öteki* kimliğine hapsediliyorsa, kültürel kökenleri üzerinden otantik ve "egzotik unsurlara indirgenebilmekte", bu anlamda "çoğunluğun norm ve yaşam tarzlarının zenginleştirilmesinde[12] işlevsel" (Onur, 2003: 273) bir rol üstelenmekte ya da '*Türkiye mozaiği*' türünden retoriklere malzeme olabilmektedir. *Öteki*nin düşman kategorisinde değerlendirilişi ise, Amin Maalouf'un *Ölümcül Kimlikler* (2000) adlı eserinde dile getirdiği gibi, kimliğin hangi parçasının daha fazla tehdit altında olduğuna dair geliştirilen toplumsal hissiyat ile ilişkilidir. Hegemonik kimliğin hangi unsuru daha fazla risk altındaysa, iç/dış düşman, o unsur üzerinden inşa edilir. Ancak her halükarda *öteki*, artık, güçlü olana ya da efendi olana karşı *direnişle* cevap veriyor demektir. Bu nedenle her türlü suçun, geriliğin, terörün, medeniyet

---

nucunda oluş(*turul*)muş" ise o zaman değişmeye ve yok olmaya "direnç" göstermektedir.

12 Örneğin Erdoğan, Eylül 2009'da ABD'de Levin Enstitüsü'nde yaptığı konuşmada "*farklılıkları zenginlik olarak görmek ve o şekilde değerlendirmek*" gerektiğini belirtir (http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=12533200 E.T:10.02.2014). Ağustos 2013'te Nevşehir/Hacıbektaş'ta "***50. Ulusal 24. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Anma Kültür ve Sanat Etkinlikleri*"nde konuşan dönemin Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ da** "*farklılıkların ayrılık ve ayrışma sebebi değil, zenginlik olarak görülmesi*" gerektiğini ve özellikle "*Alevi-Bektaşi kültürünün Orta Asya'dan Anadolu'ya süzülüp gelen eşsiz zenginliklerden birisi*" olduğunu belirtir (http://www.akparti.org.tr/site/haberler/farkliliklari-zenginlik-olarak-gormeliyiz/50824 E.T.=10.02.2014). Bu klişe ifadeyi Maliye Bakanı Mehmet Şimşek'in Mayıs 2011'de "*Eskiden tehdit olan farklılıklar şimdi zenginlik*" açıklamasında (http://kanalturk.com.tr/haber/44754/-eskiden-tehdit-olan-farkliliklar-simdi-zenginlik- E.T.=10.02.2014) ya da dönemin Gençlik ve Spor Bakanı Suat Kılıç'ın Haziran 2013'teki "*Farklılıkları yaratan biz değiliz, farklılıklarımız zenginlik olarak yaratılmış*" sözlerinde (http://www.iha.com.tr/e2809cfarkliliklar-zenginligimize2809d-gundem-282176 E.T.=10.02.2014) ya da 11. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün 2013 Nevruz'unda yayınladığı mesajındaki "*farklılıklarımızı ve çeşitliliklerimizi ülkemizin zenginliği olarak görüyor, herkesin farklılığına saygı gösterme anlayışıyla, Türkiye'nin daha da gelişmesi için çabalarımızı sürdürüyoruz*" satırlarında (http://www.hurriyet.com.tr/gundem/22863140.asp E.T.= 10.02.2014) veya dönemin Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu'nun Avusturya ziyaretinde yaptığı konuşmasındaki "*farklılıklar çeşitlilik, çeşitlilik de zenginlik olarak görülmelidir*" sözlerinde (http://www.sabah.de/farkliliklar-cesitlilik-cesitlilik-zenginliktir.html E.T.= 10.02.2014) görmek olanaklıdır. Örneklendirilen bu *zenginlik* retoriğine dair eleştirel bir köşe yazısına göz atmak için de Radikal Gazetesi yazarlarından Eyüp Can'ın 11.07.2012 tarihli "*Böyle Zenginlik Düşman Başına!*" metnine bakılabilir.

dışılığın, vahşiliğin vb. *kaynağı* olarak kodlanıp şeytanlaştırılır. Böylesi bir iç/dış düşman kavrayışı, politik ve toplumsal düzende var olan bütün sorunların sorumluluğunun düşmanlaştırılan *öteki* üzerine aktarılmasına aracılık eder. Kimi durumda içerdeki düşman(*laştırma*), dış düşman(*laştırma*)dan daha öncelikli ve tehlikeli bir aktöre de dönüşebilir. Çünkü o sinsice ve şeytani oyunlarıyla özümümüzü/birliğimizi/dirliğimizi içerden bozma tehdidi barındırandır. Dış düşman genelde somut olarak karşımızda durur. Fakat içerdeki düşman müphemlik taşır, şekilden şekle girebilen amorf bir yapıdadır. O nedenle içerdeki düşman çok daha tehlikeli ve şeytani bir güçle ilişkilendirilir; çünkü o hainlik, ihanet ya da döneklik etmiştir (*edebilecektir*).

Düşmanlaştırma derecesinde ötekileştirme süreci, genelde gruplar arasındaki ilişkilerin çatışmalı tarihi ve dinamikleriyle yakından ilişkilidir. Özellikle ayrımcı politikalar doğrultusunda geliştirilen ötekileştirme, etiketleme stratejisini, basitçe bir grubu özelleştiren sembol olmaktan çıkartıp damgalamaya dönüştürebilmektedir (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2009: 152). Bu nokta önemlidir. Zira "damgalı bir kişinin pek de insandan sayılmayacağına" (Goffman, 2014: 34) dair her toplumda farklı şekillerde işleyen kesin inanç kalıpları vardır. Türk kimliği karşısında Ermeni, Alevi veya Kürt kimliğinin *öteki* olarak inşası, gruplararası ilişkilerin çatışmalı tarihi ve dinamikleri üzerinden temellendirilişine en somut örnektir. Bu süreçte ilk ve orta öğretim müfredatı son derece belirleyicidir.

Modernite ve Ulus-Devlet'in *Öteki* İhtiyacı

Politik iktidarın rasyonalite ve hukuk temelinde kurumsallaşmış hali olarak biçimlenen modern devlet örgütlenmesiyle birlikte, insanî bir yaratım ya da mühendislik anlayışının uzantısı olarak beliren *düzen* kavramı, *öteki* ve ötekileştirme süreci ile doğrudan ilgilidir. Modernliğin özünü oluşturan rasyonel bir etkinlik olarak *düzen* (ve *plan*) kavrayışı, toplumsal ve politik sistemin bir tasarım doğrultusunda biçimlen-

dirilmesini gerektirir (Bauman, 1996: 8). *Düzen*, kendi ötekisi olan *kaos* ile birlikte varoluşu, modern kılmaktadır. O nedenle düzenin ötekisi, "bütün korkuların kaynağı ve arketipi olan belirsizliktir" (Bauman 2003: 16-19). Bu bağlamda, kaos bütünüyle pejoratif anlam taşıyıcı bir kavram olarak karşımızda durur. *Düzen*, ötekisi olan *kaos*un yarattığı "olumsuzluğa karşı", kendisini "olumlayarak" kurmaya çalışır. Modern ulus-devlet ise, "tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı" çerçevesinde egemenliğini şekillendirerek, bu alanın dışında kalan her şeyi örneğin müphemlikleri, denetlenemeyenleri, uyumsuzları *sapkın*laştırarak farklılıklara hapseder. Sapkın/öteki ilan etme, aslında müphemlikten kaçış için zorunludur. Modern ulus-devletin egemen gücü çerçevesinde şekillenen düzen ve kaos ilişkisi, bir bakıma kimlik inşasındaki *biz* ve *öteki*nin kurgulanışını andırır. [13] Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, sapkınlık ve ötekiliğin temelini oluşturan farklılıkların düzeyini belirleyen, tanımlayan, adlandıran, sabitleyen gücün, her koşulda modernitenin bizatihi kendisi olduğudur. Çünkü modern devletin bir egemen olarak hegemonya inşa edebilmesinin, toplumsal ve politik bir birliktelik üretebilmesinin yolu, bazı kimlikleri/farklılıkları ötekileştirerek düşmanlar yaratmasından geçmektedir. Bu anlamda hemen her toplumda farklılık üzerinden ötekileştirilmiş azınlık gruplar ya ana gövdeyle düzgün entegre edilememiş ya da türlü ayrımcılık biçimlerine tabi kılınmışlardır (Girard, 2005: 24).

O halde modern yaşamın, bütünüyle karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Anormallik normun, sapkınlık yasaya itaatin, barbarlık uygarlığın, kadın erkeğin, düşman dostun, delilik aklın, sıradan

---

[13] Örneğin devlete ait olmayan şiddet, Connolly'nin (1995: 262) belirttiği üzere, diğer şiddet biçimlerinden "ahlaki olarak ayrı tutulur". Stratejik bir güç olarak devletin elindeki tanımlama gücü sayesinde terörizm olarak adlandırılan şiddet, hem "devlet ve devlet içi sistemin devlet dışı faillerin şiddetini üreten sistemsel koşulları değiştirmedeki yetersizliğini örter", hem de "onun uluslararası alanda egemenlik mantığını korumasını sağlar".

adam uzmanın[14] vb. ötekisidir. Anormallik, delilik, sapkınlık türü ötekilikler irrasyonalite ile ilişkilendirilmek suretiyle, ötekiliğin düzene uyması gerekliliği vurgulanmaktadır. Aksi halde hem düzen ayakta kalamayacak hem de öteki var olamayacaktır. Bu anlamda modern devlet, "benzerlik ve tek tipliliği teşvik" eden, *vatanlaştırılmış* bir toprak üzerinde yaşayan herkes için "tek bir hukuku tanıyan", o bireyleri yurttaşlara dönüştüren ve onları kendisinin "dikkat ve teyakkuzunun nesneleri olarak, birbirinden ayırt edilemez" (Bauman, 2003: 140) kılan; fakat aynı zamanda bütün tanımlayıcı –ya da Bourdieu'nün tabiriyle– '*verili olanı kurma*' gücünü tekeline alan bir aygıttır. Bu aygıtın yarattığı bütün karşıtlıklar da, asimetrik biçimde birbirlerine bağımlıdır. Diğer bir deyişle, "ikinci taraf, tasarlanmış, zoraki tecrit edilmişliğinden dolayı birinciye bağımlıdır. Birincisi ise kendini doğrulamak için, ikinciye bağımlıdır". Bunun anlamı şudur; birey, modern zamanlarla birlikte "normallik ve hak kazanmayla ilgili kurumsal standartlardan oluşan ayrıntılı örgüye girmek için yaşam(*lar*)ını büyük bir titizlikle programlamak zorundadır" (Bauman, 2003: 27). Aksi halde suçluluk, sorumsuzluk, bağımlılık, suç işlemeye yatkınlık, kötülük, hastalıklı olma, sapkınlık türü bir ötekilik kategorisine sıkışıp kalabilecek, kısaca damgalanacaktır. Böylesi bir damgalama halinde ise modern devletin disiplin, düzenleme, cezalandırma, doğru yola döndürme, ıslah etme vb. uygulamalarına cevaz verilmiş olacaktır (Connolly, 1995: 39).

Dikkat edileceği üzere modernite kavramı, "rasyonel, hatasız ve tümüyle şekillenmiş bir düzenle eş" anlam üretmektedir. Modernite ve aydınlanmacı düşüncenin temeli olan rasyonalite, bir yandan modern devletin "tanrıyla bağını koparır"ken, diğer yandan da onu "teknikleştirerek" bürokratik ve soyut bir mekanizmaya dönüştürür (Saygılı, 2010: 85). Rasyonel ve bürokratik bir mantıkla işleyen devletin temel amacı muğlaklığı yok etmek, "anlamlandırma sorunlarını" minimize

---

14 Benzer biçimde *damgalanmış* olan ile *normal* olan da birbirlerinin ötekisidir ve her ikisi de birlikte "aynı bütünlüğe ait"tir. O nedenle "damganın idaresi toplumun genel bir özelliğidir" (Goffman, 2014: 183).

etmek ya da "kesin olmayan olguları azaltmak" (Onur, 2003: 259; 2011: 181) ise bunun için en önemli araç *yasa*dır. Zira yasaya dayanmayan hiçbir uygulama makbul ve meşru değildir. Bu anlamda yasa, modern devletin uygulamalarını/kararlarını meşrulaştırmanın bir ön koşuludur. Böylece modern devlet, "siyasal iktidarın kılıcını el(*in*)e geçirmesi"yle birlikte "zorlayıcı gücü de eline" geçirmiş, yasa ile uygulamanın tek bir kaynakta birleşmesi (Saygılı, 2010: 65, 71) mümkün olabilmiş; devlet böylece kendini kuracak, güçlendirecek ve tartışılmaz kılacak egemen söylemi geliştirebilmiştir. Egemen söylem, "rasyonel ve politik bir sürecin sonucunda, bir söylemler bütünü olarak" merkeze yerleşmiş, "tüm toplumsal kategorileri kendi çerçevesinde değerlerle" donatarak "*normal*"i tanımlamış ve egemen pozisyonunu korumak adına "bu normali saldırgan biçimde ve durmaksızın savunur" hale gelmiştir (Çınar, 2013: 138).

Fakat modern devletin *düzen* kaygısı, onun ideolojik altyapısını oluşturan aydınlanmacı düşüncedeki *özgürlük* söylemi ile tezatlık teşkil eder. Bu anlamda *özgürlük* ile disiplin üzerinden *düzenin* inşası, karşıt iki söylemin bir aradalığını göstermektedir (Bauman, 2000). O nedenle düzeni bozan ya da ona tehdit oluşturabilen herkesin/her şeyin, ötekiliğin farklı türlerine hapsedilmesi beklenmelidir. Bu hapsediş, toplumsal ve politik düzende "normal" olarak sabitlenmiş koşullar üzerinden gerçekleşir. Böylesi bir durumda *öteki* olarak etiketleniyor olmak, düzenin *normal*'lerine uymamayı ya da *normallik koşulları*na sahip olmamayı karşılamaktadır. O zaman yapılması gereken şey açıktır: *öteki*nin sistem tarafından kontrol edilmesi ve toplumsal/politik düzenin normallerine uyan makbul yurttaşlara nazaran hiyerarşik olarak onlardan daha aşağıda konumlandırılması (Bauman, 1996: 55-56). *Öteki*, düzeni tahrip etme ve çoğunluğu oluşturan toplum için bir tehlike kaynağı olarak karşımızda durduğundan, daima korkulması ve uzak durulması gereken bir gösterendir. Ötekileştirmeye zemin oluşturacak biçimde bireylerin, "ahlaki açıdan damgalanması" da "formel bir toplumsal kontrol aracı işlevi görebilir; azınlıktaki bazı ırksal, dini veya etnik

grupların bu şekilde damgalanması, onları rekabet yollarından uzaklaştırma" (Goffman, 2014: 193) niyet ve amacı taşır. Kısacası modern toplumsal yapılarda makbul birey, hegemonik kimliğin öznesi olarak, düzenin referans kodlarıyla başkalarını dışlamak ve etiketlemek sayesinde kendi kimliğini (*normal*i) anlamlı kılmaktadır.

Modern devlet *ulus-devlet* kimliğine büründüğünde, ötekiliği marjinalleştirmek ya da şeytanlaştırmak adına *tektiplilik* ve *türdeşlik* (Bauman, 2003: 88) üretimi en somut haliyle devrededir. Çünkü ulus-devletle birlikte "bir ulusa ait olmak düşüncesi" temelinde, "o ana kadar birbirlerine yabancı olan kişiler arasında dayanışmacı bir ilişki" (Habermas, 2002: 19) kurgulanmaya başlar. Tektiplilik/türdeşlik, meşru şiddet tekelinin koruyuculuğu altında işleyen etnik, kültürel, dinsel ya da dilsel anlamda homojenleşmenin zorunluluğuna işaret eder. Bu türlü bir homojenleşme, diğer kimliksel unsurların ulusal kimlik karşısında geriletilmesi veya onun içinde eritilmesi anlamına gelir. Ortak bir kökeni paylaştığını ve aynı topluluğun mensubu olduğunu düşünen, bu ortaklık paydasıyla "kendilerini çevreden soyutlayan kişilerde var sayılan kan akrabalığına ve kültürel kimliğe dayalı bir *biz-bilinci*, etnik ve ulusal toplumlaşmanın ortak çekirdeğini oluşturmaktadır" (Habermas, 2002: 38). Ulus-devletin sınırları da yurttaşları içeride, yabancıları dışarıda tutacak şekilde düzenlenip denetlenir. Bu sayede ulusal güvenlik, ulus-devleti karantina altına alır, topraklarına izinsiz girmeye çalışanlardan korur (Kearney, 2012: 88). *Öteki*ne düşen, bu homojenliği bozan farklılık kaynağı olarak *biz* kimliğinin inşa edilmesine aracılık etmektir. Zira o farklılık, egemen söylemin gözünde ayrıksı ya da anormal olandır. Anlaşılacağı üzere, modernite ile birlikte tutkuya dönüşen düzen arayışı, *biz*e ait makbul bir kimlik inşasına dönüşmekte, makbul kimlik ise zorunlu olarak ötekileştirilmiş farklılığa ihtiyaç duymaktadır. *Öteki*, makbul kimliğin kendini tanımlayabilmesinin referans kaynağıdır; "kimliğin tanımlanmasında ve korunmasında bir dış sabit nokta arayışı"nın sonucu olarak yaratılmaktadır. Bu sayede modern devletin egemen güçleri, *öteki* olanı "haksız, meşruiyet dışı,

eksik" olarak kurgulayıp "insandışılaştırma" veya "toplumdan dışlama" olanağına kavuşmaktadır (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2009: 137). Eğer bu işlevleri üstlenebilecek bir dış grup yoksa iç grup, kendi içinde "sadakati ve işbirliğini temin etmek", ayrıca kendi "sınırlarını çizmek ve korumak" adına, bir *öteki* yaratmak mecburiyetinde kalacaktır. Kısacası *öteki*nin varlığı, "içerinin değerini gerçek anlamda vermek", iç grubun kimliğini açığa çıkartmak ya da bizimle onun arasına bir sınır çizgisi çekmek için zorunludur, hatta vazgeçilmezdir (Bauman, 2006: 53, 69).

Homojenliği bozan ve farklılık kaynağı olarak kodlanan *öteki*ne karşı, özellikle kriz anlarında devreye sokulacak stratejik şiddet araçlarına ve bunun için gerekli söylemsel bir altyapıya da ihtiyaç vardır. Söylemsel alanda yapılması gereken öncelikli şey, kültürel değişkenler temelinde geliştirilen dışlamaların dilsel ve kavramsal olarak onaylanmasını sağlamak, sonrasında ise bunun kültürel yansımalarını zihniyet kodları olarak sürekli biçimde yeniden üretmektir. Çünkü kriz anlarında krizi, "toplumsal ve ahlaki nedenlerle açıklama yönünde güçlü bir eğilim" vardır. Özellikle de en büyük suçlular, "en mutlak tabuları ihlal eden"ler arasından seçilir (Girard, 2005: 20-21). *Öteki*nin farklılığı kültürel temelde inşa ediliyorsa yeniden üretim daha da kalıcı olacak; buna bir de inanç, cinsellik, etnisite gibi farklılıklar eşlik ederse dışlayıcı pratikler daha da yoğunluk kazanacaktır (Onur, 2003: 269). Bu tür pratikler suçlamayı basmakalıplaştırmak suretiyle, yaratılan ötekiliklerin meşruiyet temelini inşa eder. Örneğin Köker ve Doğanay (2010: 73), yazılı basında ırkçı ve ayrımcı söylemler üzerine yaptıkları araştırmada medya elitlerinin, ulus-devletin türdeşlik ve homojenlik yaratma amacını büyük ölçüde içselleştirdiklerini ve *güvenlikçi* bir zihniyetle birlik ve bütünlüğün "içeriden ve dışarıdan tehdit altında olduğu" algısını yaygın biçimde üretmeye yönelik söylemler geliştirdiklerini; bu doğrultuda "ırkçı ve ayrımcı söylemlere başvurmada bir sakınca görmediklerini" saptamışlardır. Yine yazarların bulguladıkları sonuçlar göstermektedir ki bütünleştirici kimlik, "*Türklük*" üzerinden ve

buna eklemlenmiş "*ılımlı*" ve "politik hayat üzerinde talepkâr olmayan bir *İslam*" inancı ile çerçevelenmiştir. Kimliğin bu yorumu "*Türklüğün övgüsü*" üzerinden sıklıkla gazete metinlerine yansırken; bu yorum dışında kalan diğer bütün etnik ve dinsel kimlikler/farklılıklar kolaylıkla "aforoz edilebilmektedir". Nitekim Türkiye'deki etnik ve dinsel azınlıkları hedef alan haber ve yazılarda ilk sırada Kürtler yer alırken, onları Ermeniler, cemaat ve tarikatlar, Hıristiyanlar ile Aleviler, izlemektedir[15] (Köker ve Doğanay, 2010: 80).

İlk ve orta öğretim ders kitapları da, ideolojik söylem aktarımında önemli araçlardandır. Özellikle tarih ders kitapları, kolektif *ben* ve *öteki* imgelerini en açık şekilde ortaya koyar. Çünkü tarih, her zaman seçicidir. Bir grubu tanımlarken, onu hem inşa hem de icat eder. Tarih bu bağlamda, Anderson'un bahsettiği *hayali cemaat* inşasının en elzem araçlarındandır. Bu nedenledir ki, Sünni Müslüman ve Türk olmanın belirlediği *biz* kimliği dışında kalan ötekiler, ders kitaplarında ya hiç yer almamakta ya da tehdit ve düşmanlık temelinde somutlaşmaktadır (Şahin Fırat, 2010: 41). Demokratik bir politik sistem açısından eğitimin içeriğinin, çocuk ve gençlere, "bir arada yaşamak için *öteki*nin kendisi-

---

15 Türk ulus kimliğinin en önemli öteki-imgesi bugün için Kürtler, azınlıklar ve Batılılar olsa da, erken cumhuriyet evresinde en önemli *öteki*, Bora'nın (1997: 58) deyişiyle, "Eski Türkiye" yani "Osmanlı'dır". Bu durum, ulusal kimliğin en önemli öteki-imgesinin ülkenin "tarihsel-toplumsal gerçekliğine içsel" oluşunu göstermektedir. Ulusal kimlik, kendi öteki imgesini kendi geçmişinden bulup çıkardığı içindir ki, "eski kimliğe dair yeni bir tasavvur oluşturması gerekiyordu. Bu anlamda Osmanlı, "Türk'ün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen heyula olarak" algılanmıştır. Burada dine değil, Arap kimliği ile özdeşleştirilen İslam'ın yoz ve donuklaşmış uygulamasına karşı oluş söz konusudur ki, bu anlamda Arap kimliği de "eski kimliğin uzantısı olarak güncelleştirilip, dışsal bir öteki-imgesi işlevine" hapsolunmuştur. Bu türlü bir ötekileştirme, Billig'in (2002: 50) bahsettiği milliyetçi söylemin "hatırlama-unutma diyalektiği"ne de uygun düşer. Yeni Türk devleti ile birlikte ulusal kimliği inşa etmek adına ders kitapları bir taraftan kadimliği sıklıkla vurgularken, öte yandan tarihteki yeniliğini ve Osmanlı mazisini unutmaktadır. Unutma eylemi konusunda entelektüellerin ciddi bir katkısı olduğu vakıadır. Bu konuda ayrıntılı örnekler için İsmet Parlak'ın *Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2005 adlı çalışmasına bakılabilir.

ne benzemek zorunda olmadığını" kavratacak biçimde düzenlenmesi gerekir. Şayet eğitimin dili ve içeriği, toplumsal hayatı ikili karşıtlıklar üzerinden tanımlar ve bu karşıtlıkları kalıpyargılar üzerinden sterotiplere dönüştürerek yeniden üretirse, öğrenci, "mutlak iyi ve mutlak kötü arasında tercih yapmaya" zorlanmış olacaktır. Bu şekilde yetişen bireyler ise rasyonel düşünmek yerine duygu ve inançlar üzerinden *öteki* ile etkileşime geçecek ve karşılıklı olarak birbirini tanıyabilme olanağını en başında yitirecektir. *Biz-öteki* arasındaki ilişkiler, eğitimin dili ve içeriğinde böylesi bir dönüşüm olmaksınız, basitçe *hoşgörü* çerçevesinde kurgulandığında, çözüm maskesi altında çözümsüzlük üretilecektir. Zira hoşgörü kavramı "başlı başına bir iktidar pozisyonunu tanımlayarak ötekileştirme ve ayrımcılığı besleyen" içerikler geliştirir. Hoşgörü kavramının, çoğunluğu oluşturan *biz* kimliğinin elinde tahakküm ve ayrımcılık aracı olarak işlememesi ve *öteki* ile *biz*im aramızdaki mesafeyi koruyucu reflekse dönüşmemesi için, *ötek*inin geçmişini ve yasaklı olan dini, dili, kökeni, kültürel alışkanlıkları vb. "*tanınması*" ve "farklılıklarının olduğu gibi *kabul edilmesi*" (Şahin Fırat, 2010: 55) gerekmektedir. Başka bir deyişle, eşit haklar temelinde bir 'tanınma ve kabul' olmaksızın hoşgörü söylemi, çoğunluğun, azınlıkta olanlarla ilişkilerinde bilinçli ya da bilinçsiz bir ayıklama sürecine başvurmasını ve bunun da *öteki*ne karşı sınır çizme çabasını sürekli kılacağı iddia edilebilir.

Farklılıkları çerçevesinde olumsuzlanan kimliklerin, aşağılanması ve suçlanmasına yönelik söylemlerde toplumsal kalıpyargıların son derece önemli olduğu, yine Köker ve Doğanay'ın (2010: 91) çalışmasından anlaşılmaktadır. Bu kalıpyargılardan en sıklıkla kullanılanların başında *sadakatsizlik*, *güvenilmezlik* ve *suça meyilli* olmak gelmektedir. Özellikle Kürtler, Ermeniler ve Avrupalılar "sadakatsiz ve güvenilmez olarak işaret edilen" en önemli *öteki* grubunu oluşturmaktadır. *Öteki*, bizim aynadaki ters aksimiz olduğuna göre, onun sadakatsizliği, güvenilmezliği ya da suça meyilli oluşu, aslında bizim sahip olduğumuz değer ve erdemleri göstermektedir. Bu durum tam da, "halkın doğal

kimliğinden ziyade, ideologların halka giydirmeye çalıştığı epik, abartılı" (Fentress, 1998: 200) kimliğe tekabül etmektedir. Bu anlamda *öteki*, sadece farklılığı ile bizim karşımızda durmaz, fakat aynı zamanda *biz*i tehdit edendir. Buradaki tehdidin, her zaman için somut bir karşılığı olduğu düşünülmemelidir. Zira ulus-devletsel yapılar kurgusal bir tehdit algısını bilinçli bir biçimde üretebilmektedir. Bu noktada Schmitt'in (1976: 37) devletin, olağanüstü durumlarda kendine uygun iç düşman(lar) yarattığına dair sözleri, hatırlanmalıdır.[16] Schmitt, politik düşman yaratılması maksadıyla, içeridekiler arasında *biz*(lik) duygusunun oluşturulması, bu duygunun yönlendirilmesi ve maniple edilmesi gerekliliğinden söz eder. Dost-düşman ayrımı, bir birliğin ya da bölünmenin en katı aşamadaki yoğunluğunu yansıtır (Schmitt, 1976: 27). Düşman ilan etme mantığının nihai hedefi ise, şüphesiz, içerdekileri ya da var olan politik birliği/bütünlüğü/türdeşliği korumaktır. Çünkü politik birlik, ancak biz-öteki ya da dost-düşman farklılaştırmalarıyla (Schmitt, 1976: 45-48), diğer bir deyişle birliği bozabilme ihtimali üzerinden kurgulanan düşman tahayyülleri dolayımıyla tesis edilebilmektedir. Köker ve Doğanay'ın verdikleri örneklerin gösterdiği üzere, *biz* ve *öteki* kimlikleri bir mücadele içinde açığa çıkmakta ve söz konusu mücadele "iyi ve kötünün mücadelesinin bir alegorisi" olmaktadır. Fakat aynı zamanda bu mücadele, *biz* ile *öteki* kimliklerinin "durmaksızın kaybolup yeniden belirdiği, maskeler ardına gizlenip açığa çıktığı, yansıtıldığı ve değiş tokuş edildiği bir aynalar ve maskeler oyunu"na (Fentress, 1998: 200) da benzemektedir.

Ötekileştirilenler, dışlayıcı bir söylemsel stratejiyle daima kötü, tehlikeli, riskli, hastalıklı, sapkın vb. olarak kurgulandığından, "aidiyet grubunun arındığı hissine ve üyelerinin güvenlik duygusu" geliştirmesine hizmet etmektedir. Bir başka deyişle, olumsuzluklar üzerinden geliştirilen ötekilik, "*biz*'in negatif garantisi" olarak kurgulanır (Bezir-

---

16 17-25 Aralık 2013 yolsuzluk operasyonları sonrasında iktidarın ve özellikle de zamanın Başbakanı Erdoğan'ın söylemleri, Schmitt'in bahsettiği "uygun düşmanlar yaratma" argümanı açısından incelenmeye değer bir alt başlık oluşturmaktadır.

gan Arar ve Bilgin, 2010: 4). *Öteki*nin olumsuzlanarak dışlanması ve ayrımcı tepkilerle karşı karşıya kalması, esasında iç grubun varlığını sürdürmesi ve bunun için de grup üyeleri arasında güçlü bir kimliksel bağ(lılığ)ın pekiştirilmesi adına son derece işlevseldir. İç ve dış grup arasındaki ilişkide "iktidar veya güçlü konumda bulunan taraf, dışladığı grubu kaynaklardan mahrum etme ve bunu meşrulaştırma imkânına kavuşmaktadır". Diğer bir deyişle *öteki*, toplumsal ve politik düzene egemen olan(*lar*)ın "kendi denetimlerine bir meşruiyet söylemi kazandırmak" için, fakat aynı zamanda söz konusu "denetimi sürdürmek için araçsal amaçlarla" (Tekeli, 1996: 106) yaratılmaktadır. *Öteki*nin olumsuzluğu üzerinden *biz*e ilişkin her yeni tanımlama, yeni dışlamalar doğurmakta ve *biz* ile *öteki* arasına yeni sınırlar çekilmesine yol açmaktadır. Ancak bu gerilimli süreç sadece Türkiye'yi değil, özellikle 11 Eylül sonrasında ABD başta olmak üzere tüm dünyayı kuşatmıştır. Üstelik bu kuşatma biz-öteki arasındaki sınırları, ırk ya da ulus kavramları çerçevesinde değil, kültürel farklılıklar temelinde (Onur, 2003: 256) belirlemektedir. Bu süreç, *biz* kimliğinin, farklı kimlikleri (göçmen, Müslüman, Hıristiyan, Doğulu, Batılı, Kürt, Alevi vb.) de kapsayacak biçimde "evrensel değerler doğrultusunda" sorgulanmasını ve kimlikler arası sınırların gözden geçirilmesini güçleştirmektedir (Çayır, 2010: 34). Çünkü ötekileştirilenler birer 'tehlikeli düşman' ya da şeytani kimlik taşıyıcısı olarak anlamlandırıldığından, "normal insan" olarak bile algılanmazlar. Onlar, "sadece nefret ve kin dolu, çıkarcı, ahlaksız" varlıklardır. Hatta "insandan daha aşağı, insan(*ım*)sı varlıklar" olarak değersizleştirilirler. Bu yolla insan(*lık*) sıfatı kaybettirilen özne, basit bir nesneye dönüştürülecek ve onu diğerlerinden ayırt eden basit fiziksel (ten rengi, dili, inancı, kıyafeti vb.) nitelikleri, değişmez ve homojen bir sterotip üretecektir. Şeytansılaştırılarak insandışılaştırılanlar, genellikle "sevilmeyen, hor görülen, tehlikeli hayvanlara benzetilen"[17] ama asla

[17] Örneğin Avrupa'da insandışılaştırma eylemine maruz kalan en tipik kimlik olan Yahudi'liğe karşı üretilen söyleminin favori mecazları arasında "sümük, batak, pis, mikroplu,

insanlıkları benimsenmeyen dış grup üyeleri oldukları için, ne *biz*lik kimliğimizi sorgulamamızı sağlayacak öznelerdir, ne de hak sahibi bireyler olarak tanınma ve kabul görme olanağına sahiptirler. Bu anlamda insandışılaştırmanın, ötekinin vahşi bir yaratık ya da canavar olarak algılanmasını sağlayacak türden savunma mekanizmasına (Çevik, 2012: 74) dönüştüğü söylenebilir. Bilinçli olarak üretilen ve marjinalite kapsamında değerlendirilen özellikleri üzerinden insandışılaştırılanlar, uyumsuz ve toplum dışına itilmiş bir kategori oluşturur. Bu kategori aslında homojen değildir, zira egemenin ihtiyaçları doğrultusunda o kategori altında dinsel, kültürel, etnik, dilsel, cinsel her türlü farklılık yer alabilmektedir. Connolly'nin (1995: 263) tabiriyle onlar "ne kadar siyasi gözden çıkarılabilirliğin nesnesi haline getirilirse, devlet gücünün teatralliği o kadar büyür ve yetersizliği o kadar yadsınabilir". Söylemsel düzeyde değersiz kılınan ve adeta tiksinti duyulacak derecede iğrenç varlıklar olarak kodlanan şeytansı öteki(*lik*)ler, şüphesiz *biz* kimliği karşısında insani değerlerden tümüyle yoksun kılınacağı için, yaşamları bile kolaylıkla gözden çıkarılabilecek nesnelere dönüştürülürler. Çünkü toplumsal düzeni bozma, müphemlik yaratma, salgın bir hastalığın taşıyıcısı olma gibi insani değerlerden uzak olunduğuna dair isnatlar; hem onlara karşı vuku bulabilecek türlü şiddet ve linç girişimlerini meşrulaştıracak, hem de şiddet ve linç girişimcileri bu eylemlerinden ötürü suçluluk ve ahlaki sorumluluk duygusundan arınmış olacaklardır.

Modern devlet ile birlikte şeytansı kimliğe hapsolunan öteki, aynı zamanda onlarla olan "ihtilafımızı kalıcı ve çözümsüz hale" getirmenin de yolunu açmış olur. Çünkü bu sayede *öteki*yle "konuşmayı ve müzakere etmeyi anlamsız, saçma, hatta kendimiz için aşağılayıcı buluruz" (Yağcıoğlu, 2009: 18). Bu maksatla modern ulus-devletin doğasına içkin olan kalıpyargılar, önyargılar, kategoriler, damgalar tekelci bir içeriğe ve tarza bürünmeye başlar ki, bu durum yeni bilgilenme ve

lağım çukuru" (Bauman, 2003: 196) türü ifadeler ile örümcek, yılan, ahtapot gibi hayvanlar yer almaktadır.

deneyimlere kapanmayı, önyargısal tahmin ve tanımlamalara hapsolmayı üretecektir (Onur, 2003: 257-258). Bu nokta son derece önemlidir. Zira "üstünlük iddiası ile *öteki*ni yaratan iç grup aslında kendisini de kalıp tipe, *öteki*yle belli bir ilişki biçimine ve belli bir ahlaka hapsetmiş" (Tekeli, 1996: 106) olmaktadır. Örneğin Batı, kendi medeniyetinin evrensel hüviyetini karakterize edecek değerleri tanımlarken, zorunlu olarak Doğu'yu yaratmak durumunda kalmıştır. Çünkü Doğu olmadan Batı'nın kendini tanımlayabilmesi olanaksızdır. Bu dikotomi hali bütün üstünlüklerin Batı'ya; geriliklerin, küçültücü ve basitleştirici sıfatların ise Doğu'ya mal edilmesini beraberinde getirmiştir (Timur, 2000: 176). Bu süreç Batı'nın kendi ötekisi ya da eksik hali olan Doğu'ya, Doğu'nun da kendi ötekisi olan Batı'ya önyargılar çerçevesinde yaklaşmasını gerektirmiştir.[18] Önyargılar ne ölçüde toplumsal kalıpyargılara dönüşürse, *öteki* bu kalıpyargıların ürettiği anlam çerçevesi içerisinde yaşayabilecek ve fakat bu aşağılanmışlığı değiştirebilmesi bir o kadar zor olacaktır. 25 Aralık 2013 tarihinde Hıristiyan dünyasının kutsalı olan Noel gecesi İstanbul Kadıköy'de Sultan III. Mustafa İskele Camisi'nin elektronik panosundan Mâide Suresi'nin 51. ayetinin (*Ey iman edenler, Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar, birbirlerinin dostlarıdırlar. Sizden kim onları dost edinirse o da onlardandır*) paylaşılması[19], hem İstanbul hem de genel olarak Türkiye'de yaşayan farklı inanç mensuplarını inanç temelinde ötekileştirerek *biz*den ayırt etmenin ve iki kimlik arasına mesafe koymanın; bu doğrultuda bireyleri farklı

---

18 Türkiye'de de İslamcı-muhafazakâr düşünce, Batı'yı, İslami ve geleneksel toplumsal yapı çerçevesinde *biz*im özümüzü bozan ezeli ve ebedi bir düşman olarak algılamakta; hatta Batı, yekpare ve homojen bir bütün oluşturacak özne imişçesine topyekûnleştirilerek, ama aynı zamanda düşmanlaştırılarak algılanmaktadır. Bu durum Batı'nın adeta özcü-kimlikçi bir ayrımla ötekileştirilmesini, yani bir anlamda tersinden-Oryantalizm anlayışını üretmektedir (Bora, 2004: 267). Kemalizm göstereni bağlamında yeni rejim ve çağdaşlık anlayışı da, Batı tesirinin Türk-İslam toplumu içerisine zerk edilişinin bir aracı olarak yorumlanmaktadır. Bu anlamda Batı'ya karşı mesafeli duruş, İslamcı-muhafazakâr düşüncenin ana omurgasını oluşturmaktadır.

19 http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/22831/Noel_gecesi_camide_tepki_ceken_pano.html# E.T.=11.02.2014

inanç taşıyanlara karşı belli bir vaziyet almaya davet etmenin, kalıpyargılar üzerinden işleyişine en tipik örnektir. Bu örnekte olduğu üzere önyargılar, toplumsal yapıda kültürel kodlara ne kadar sirayet etmişse, bireylerin o ölçüde tektiplilikten yana tavır almaları mümkün olabilecek; alışılagelmiş yaşam standartlarından farklılaşmalar o ölçüde tepkisel karşılık bulacak ve bu farklılaşmaları "hizaya sokacak güçlü iktidardan yana" tavır almalar ya da otoriter kişiliklerin kol gezmesi de bir o kadar yoğun biçimde görülecektir (Bauman, 2006: 59). Önyargıların kültürel kodlara sirayet etmesi görece kolaydır. Çünkü kurgulanan önyargılar "üstünlüğü hedef seçmiş bir kültürün genel anlamda var olan bilinç düzeyindeki yapılanmalarıyla" (Onur, 2011: 195) uyumludur. Üretilen üstünlük hissiyatı ise bu karakteristik özelliklere *öteki*nin saygı duymasını ve hatta bunları "bir dereceye kadar paylaşmasını" isteyecektir. Eğer böylesi bir karşılık alınamazsa bu farklılık(lar) bir kez daha "kötü niyet, yanlış bilinç, sapma, hastalık ve kötülük kategorileri yardımıyla" (Connolly, 1995: 157) olumsuzlanarak dışlanmaya ve baskıya dönüşebilir. *Öteki* kadar kendimizi de kalıpsal tiplere yerleştirmek ise, çözüm ve değişimi o ölçüde olanaksız kılacaktır.

Türk Ulus-Devletinin Kimlik İnşası ve Öteki'nin Üretimi

Bir modernleşme projesi olarak şekillenen Kemalizm, referans kaynağı olan aydınlanmacı düşüncenin bilimci ve pozitivist tavrı ile birlikte, modernitenin düzen algısını 'ulus, ulus-devlet, yurttaş ve milliyetçi söylem'in inşasında son derece etkin biçimde kullanmıştır. Başka bir ifadeyle ulus-devlet ve egemenlik, modernite paradigmasıyla tahkim edilmiştir. Örneğin kurgulanan 'ilerici-gerici, aydınlık-karanlık, çağdaş-geri kalmış, eğitimli-cahil, ulus devletten yana olmak-(maziyi karakterize eden) Osmanlıcı olmak' vb. dikotomiler, modernitenin düzen algısıyla ilişkilidir. Asimetrik biçimde birbirine bağlı olan bu dikotomilerin ilk tarafını oluşturan 'ilerici, aydın zihniyetli, çağdaş, eğitimli, makbul yurttaş' vb. kavramların anlam evrenini, düzeni kuran devrimci kadro belirlemiştir. "Aklı duygularına, rasyonel davranışı irras-

yonel güdülerine, bilgisi de cehalet ya da hurafelere üstün" (Bauman, 2003: 132) olan aktörlerden oluşan bu kadronun, düzeni bizatihi kendi eliyle kurması, aydınlanmacı zihniyetin özüne uygun düşüyordu. Bu anlamda 'Osmanlı mazisi', hurafe ve gericilikle ilişkilendirilmiş 'dinî/dinci kalkışmalar', isyan ve itaatsizlikle özdeşleştirilmiş 'Kürt isyanları', Türklük ve Müslümanlık üzerinden inşa edilen 'ulusal kimliğe karşı etnik/dinsel azınlıklar', CHP ile özdeşleştirilmiş 'ideolojik birlikteliğe karşı muhalefet hareketleri', tipik biçimde düzenin ötekisini ya da atık maddesini gösteren kaotik unsurlardır. Şüphesiz, soyut değerler üzerinden üretilen karşıtlıkların, "pratik toplumsal bölünmeleri hem üreten hem de yansıtan" (Bauman, 2003: 132) bir işlevi bulunmaktadır. O nedenle bireylerin, kaosun kaynağını oluşturan bu türlü "atık maddelere" karşı bilgili, uyanık ve yurtsever duygular temelinde –bizatihi– düzenin kendisi tarafından *makbul yurttaş*lar olarak yetiştirilmeleri elzemdir. "Atık madde" Bauman (2003: 27) tarafından, sınıflandırma ve düzen tasarlama gibi modernitenin gerektirdiği süreçlerin sonucunda ortaya çıkan (istenmeyen) *ürün* olarak tanımlanır. Bu anlamda atık olan, modern devletin düzen yaratma eylemliliğine bağlı olarak beliren (*müphemlik* ya da *kaos* gibi) "sınıflandırmayı reddeden" ya da "kafesi kıran"dır. Bir metafor olarak *atık madde*, ulus-devletin inşasında modernliğin ayırt edici niteliklerinden olan "farklılığa karşı müsamahasızlık" ilkesinin referans alındığına işaret eder. Bu çerçevede modern ulus-devletler "geleneksel, bölgesel, kültürel, dilsel ve etnik farklılıkları düzleştiren merkezi siyasi hükümetler" (Billig, 2002: 151) olarak; milliyetçilik ise bu yeni kurumsal yapıların birleştirme ve homojenlik postulası olarak şekillenmiştir.

Ulusal kimliğin temelinde yer alan ulus düşüncesi, aynı topraklar üzerinde yaşayan insanlara, hukuksal ve politik yollardan, birbirine ait olma temelinde yeni bir bilinç kazandırmaktadır (Habermas, 2002: 21). Milliyetçi bir dil ve söylem ile tasarımlanan ulusal kimlik birinci çoğul şahıs kipinde konuştuğuna göre, üçüncü şahıs kipini yani *onlar*ı da üretmek zorundadır. Çünkü *biz*im kim olduğumuzu betimleyen sosyal

kategori, aynı zamanda kim olmadığımızı da gösterecektir (Billig, 2002: 94). Yeni Türk devleti, milliyetçi söylem çerçevesinde türdeş ve homojen kılmaya çalıştığı toplumsal yapıyı *makbuliyet* tanımlamaları ile donattığı yurttaşlar aracılığıyla, makbul yurttaşları ise *düzenin* tasarımladığı ulusal kimlik ile kurgulamayı tercih etmiştir. Bu doğrultuda iki önemli bileşen olan *Türklük* ve *İslamlık* üzerinden ulusal kimliğin nasıl tanımlanması gerektiği ve bu kimliğin ötekilerinin kimler olduğu, henüz yeni Türk devleti kurulmadan önce şekillenmeye başlamıştır. Daha açık ifade etmek gerekirse, "toprak bütünlüğüne dayalı *siyasal birliğin* yeni devletin bağımsızlığının temel şartı ve en yüksek siyasal amacı" olduğu; bu birliğin temelini bilhassa "*Müslüman* çoğunluğun oluşturacağı" ve bu çoğunluğun da "*organik bir bütün*" teşekkül ettiği yönündeki politik söylemler ile bu söylemlerin yapılandırdığı *azınlık* kavramı, *iç ve dış tehdit* tanımlamaları, "*Türk olma*nın siyasal ve kültürel anlamları" gibi kimliğin temel belirleyenleri, henüz Kurtuluş Savaşı döneminde (Kaygusuz, 2005: 198), siyasal elitler arasında tartışılmaya ve şekillenmeye başlamıştı. Bugüne kadar yapılagelen anayasalarda 'Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne yurttaşlık bağı ile bağlanmış olan herkesin Türk olduğu' ifade edilmişse de, *din* ve *tabiiyet* ayrılmaz bir ikili oluşturmuştur. Bunun sonucu olarak, resmi tezlerin aksine 'her Müslümanın Türk olduğu ve Müslüman olmayanların ise Türk-olmayan ötekileri oluşturduğu' düşüncesinin (Yumul, 1998: 92) geçmişten bugüne cari olduğu söylenebilir.

Ötekileştirme ve şeytanlaştırma süreci açısından din unsuruna ayrı bir parantez açmak elzemdir. Zira ulus kavramı her ne kadar erken cumhuriyet evresinde seküler temelde tanımlanmışsa da, din değişkeni –paradoksal biçimde– Türk'ü karakterize eden temel unsurlardan biri olmayı sürdürmüştür.[20] Örneğin erken cumhuriyet dönemi ders kitap-

[20] Modernitenin aydınlanmacı kökleri temelinde düşünüldüğünde, modern devletin her türlü kutsallıkla bağının kopması beklenir. Çünkü o, rasyonel bir inşadır. Özellikle *akıl*, "kutsalla olan illiyet bağını kesmeye…muktedir olduğunu ilan eder. Fakat bu…devleti kutsallıktan…görünür düzeyde kurtarır". Çünkü modern devlet, tebaa yerine ürettiği

larında Türklüğünü kaybeden toplulukların ulusal benliklerini kaybetmeleri, onların "Hıristiyanlaşmalarına ya da Ortodokslaşmalarına" bağlanmıştır. Diğer bir deyişle, ulusal benliğini kaybeden Türk soylu toplulukların olumsuzlanarak ötekileştirilmeleri, onların inanç temelinde yaşadıkları dönüşümle açıklanmaktadır (Parlak, 2005: 483). Öte yandan Lozan Antlaşması sonrasında, ulusal sınırlar dışında kalan Osmanlı bakiyesi olan Müslüman tebaaya yeni Türk vatandaşlığının açık tutulması da, bu konuda bir başka örnek olarak gösterilebilir. Kaygusuz'un (2005: 207) da belirttiği üzere, yeni devletin kurucu kadrosu her ne kadar din ögesi dışında –özellikle de– "kültürel öz etrafında tanımlanacak, özgün bir ulusal kimlik formüle etmeye" çalışmış ve bunu milliyet ilkesi olarak savunmuşsa da; ulusal kimliğin güçlü bir dini boyut taşıması her dönemde geçerliliğini korumuştur. O halde denilebilir ki, Osmanlı millet sistemi yeni ulus-devletin kuruluş yıllarında bile, tümüyle kesintiye uğramamış, aksine bir süreklilik aracı olmuştur. '*%99'u Müslüman Türk toplumu*' aforizması bile, bütün bir cumhuriyet dönemi boyunca kimliğin/*öteki*nin inşası ve algılanışında din unsurunun ne kadar önemli bir meşrulaştırım aracı olduğunu göstermeye yeter. 12 Eylül darbesinin ardından 'Türklük ve İslamiyet' unsurlarının bu kez Türk-İslamcı ideoloji ile birlikte iç içe geçmesi ve bu düşüncenin eğitim müfredatında resmi olarak karşılık bulması, politik açıdan makbul yurttaş ve onun öteki(si)ni belirleme sürecine olumsuz katkılar üretmiştir. Dinsel inançtan uzaklaşan bireyin, "milli ve dini değerleri unutup bunun yerine şeytanı" koyacağına (Kaya, 2003: 10) dair yaygın bir ön kabul gelişmiş ve Türk-İslamcı düşünce, makbul yurttaşı, milli/dini değerlerini bilen ve bunlara saygı duyan birey olarak tanımlamaya başlamıştır. Doğal olarak böylesi bir düşünüş tarzının, 'ateist, Ortodoks, Yahudi, Alevi' olan bir bireyi, ulusal

yurttaşı, kendi kurguladığı ulusla birleştirip özdeşleştirerek yeni bir kutsal yaratır. Bu durum ise Saygılı'ya (2010: 93) göre modern ulus-devletin *şeytansı* kimliğini gösterir.

kimliği taşıyan makbul bir (Türk) yurttaş(ı) olarak değerlendirmesi olanaksızdır.[21]

Din unsuru üzerinden verilen bu örnekleri Bauman'ın "bahçeci devlet" (2003: 34) metaforuyla değerlendirmek olanaklı gözükmektedir. Yeni ulus-devlet, bahçeci bir tavırla "beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler" kabilinden yurttaşları İslam inancı çerçevesinde düzenlerken; "yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar" olarak kimliğin ötekilerini ise İslam inancı taşımayanlardan ibaret görmüştür. Bu demektir ki yeni devletin egemen kadroları, –bahçıvan refleksi çerçevesinde– gerek faydalı bitkilerin gerekse yabani otların, *kendilerini* tanımlama gücünü onlara devretmemiştir. Örneğin devlet, makbul yurttaşların din ile olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini veya ilahi emirlerin nasıl yorumlanması gerektiğini, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) aracılığıyla doğrudan kontrol ve denetimi altına almıştır. DİB bu bağlamda, devletin yurttaşları sınıflandırma ve kategorize etme eylemliliğinde araçsal bir işlev yüklenmiştir. Böylece egemen olan, Connolly'nin (1995: 96) tabiriyle, hangi kimlik(*ler*)in üzerine "doğruluk damgasını basması" gerektiğine *tek başına* karar vermiştir. Bu süreç, dinsel açıdan "farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için yaratılan" şeytanlaştırmalara kadar uzandığı gibi; 1980 sonrasında özellikle de 2000'li yıllardan itibaren egemen kimliğin karşısına birtakım açmazlar da çıkarmıştır. Çünkü herhangi bir şekilde bir "farklılığa hakkını vermek doğru kimlik vaadini feda etmek" olarak yorumlanabilmekte, "doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmeye" dönüşebilmektedir. Örneğin türdeş ve homojen Türk kimliği iddiası, içerdeki her türlü etnik ve dinsel farklılıkları inkâr etmeyi gerektirirken; Kürt ya da Alevi kimliğinin tanınması, bir anda tekçi ulus kimliği argümantasyonlarının zeminini yitirmesi bağlamında yeni bir tehdit algısı üretebilmektedir.

---

[21] Milliyetçi-muhafazakâr toplum katlarına hâkim olan zihniyetin şekillenmesinde önemli bir isim olan Kısakürek'in "*Eğer gaye Türklükse, mutlaka bilmek lazımdır ki, Türk Müslüman olduktan sonra Türktür*" sözleri bu bakış açısını örneklemesi adına anlamlıdır.

Kimliğin diğer temel belirleyici unsuru olan *politik birlik* söylemi ve onun temel göstereni olarak *toprak bütünlüğü* ilkesinin ise, bilhassa Kürt ve Ermeni taleplerinin bertaraf edilerek, gerçek kılınabileceği; bu nedenle inşa edilecek ulusal topluluğun din ve kültür temelinde türdeş bir varlık olarak değerlendirilmesi gerekliliği de, yine politik ve bürokratik elitlerin dimağında, henüz Lozan Konferansı sürecinde somut olarak yer edinmiştir. Konferans sonrasında İnönü'nün "*tektür ve tekdüzen bir vatan, bunun içinde dışa karşı anormal kayıtlardan ve hükümet içinde hükümeti anlatan iç imtiyazlardan arınmış bir durum, …kaynakları bol ve serbest bir vatan. Bu vatanın adı Türkiye'dir*" (Kaygusuz, 2005: 203-204) değerlendirmesi, *güvenlikçi* ve *tektipleştirici* zihniyetin süreklilik kazanarak 1980'ler sonrasına ve bilhassa 2000'ler sonrasına dek nasıl uzandığını göstermesi adına önemlidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, kimliksel farklılıkların tek bir kültürel başlık altında toplanması suretiyle yaratılan türdeşlik süreci, henüz Lozan Konferansı sürecinde bilinçli bir politik proje olarak tasarlanıp yürürlüğe konulmuştur. Fakat bu sürecin bütün ulus-devletler için ortak olduğu, her bir ulus-devletleşme örneğinde "etnik, dinsel, linguistik ve kültürel homojenliği"n övülüp, dayatıldığı hatırlanmalıdır. Hemen hepsi "hiç bitmeyen bir ortak tutumlar propagandası yürütürler. Ortak tarihsel bellekler inşa eder ve ortak geleneğin içine çekilemeyen inatçı bellekleri değersizleştirmek ya da bastırmak için ellerinden geleni yaparlar. Ortak misyon, ortak kader, ortak istikamet duygusu vazederler". Bu uğraşının tek bir hedefi vardır: tekbiçimlilik yaratmak. Bu anlamda "devletin dayattığı homojenlik, milliyetçi ideolojinin pratiğidir" (Bauman, 2003: 88-89). Yapay bir türdeşlik ve homojenlik söylemini hakikat kılmak adına verilen bu uğraşılar, *biz* imgesini daha belirgin biçimde ve sıklıkla ön plana çıkarmayı gerektirir. Bu amaçla, "bizi bölen şeylere karşın bizi birleştiren şeylere" öncelik verilir ve "farklılıkları unutun" kabilinden sesleniş hâkimdir. Bizi bölen şeylere nazaran ortak yanlarımız çok daha güçlü olduğuna göre, "saflarımızı sıklaştırmak" ve "ortak davaya sahip çıkmak" (Bauman, 2006: 56) gerektiği mesajları, yeniden ve yeniden üretilir.

Böylesi türdeş bir ulus yaratma idealinin, *ulus-devlet* ile *milliyetçiliğin* ortaya çıkış *sırası*yla ilgili boyutu da bulunmaktadır. Fransa örneğinde bu iki kavram aşağı yukarı eşzamanlı olarak şekillenmiştir. Almanya örneğinde "devleti önceleyen bir ulus" söz konusu iken, Türkiye örneğinde sıralama ters yüz olmuş ve devrimci kadro tarafından "ulusu ve milliyetçi hissiyatı önceleyen bir devlet" yaratılmıştır. Bunun iki önemli sonucundan bahsedilebilir. Bir tanesi, ulus-devletin inşası ile birlikte tasarımlanan ulusal kimliğin, "milliyetçiliğin bünyevî gerilimini teşkil eden iki yanlılığa, iki uçluluğa tabi" oluşudur. İki yanlılık/uçluluk ile kastedilen ise "bir yandan vatandaşlık ve vatan bağıyla belirlenen siyasi-hukuki bir kimlik tanımı; diğer yandan etnisist bir temele dayanan, biricikliğiyle kutsallaştırılan özcü[22] bir kimlik tanımı"dır (Bora, 1997: 53). Ulusal kimliğinin bu iki uçlu hali, *öteki* imgesini kurgulama sürecinde devrimci kadroya manevra olanağı sunmuştur. İkinci bir önemli sonuç ise toprak bütünlüğü ilkesi üzerinden politik birlik yaratma projesinin, bizatihi devlet odaklı inşası ve bunun "Türk ulus-devletinin oluşturucu unsuru" haline gelişidir. Böylesi bir *birlik* hedefi/ideali ve modernleşme projesi sonucu yaratılan yurttaş(*lık kimliği*) ise bütünüyle "devlet otoriteleri tarafından yukarıdan tanımlanan" (Kadıoğlu, 2008: 174) içeriğe sahiptir. Bu yurttaşlar cemaatinin "türdeşlik ve kültürel anlamda bütünleşmişlik" (Kaygusuz, 2005: 205) derecesinin, Türk ulus-devletinin ve milliyetçi söylemin temel meşruiyet kriteri olduğu belirtilmelidir. Yeni bir ulus-devlet yaratarak düzen inşa etmek ve onu korumak, şüphesiz dostluklar kurmayı ve düşmanlarla savaşmayı gerektirir. Çünkü modern ulus devletler, "dostları ve düşmanları kolektifleştirir" (Bauman, 2003: 87). Daha da önemlisi "müphemliği tasfiye etmek", yani "yabancıları ayırmak ve defetmek, yerel güçlerin bazılarını meşru bazılarını gayrı meşru saymak ve yasadaki

[22] Özcülük, "insanların kendilerinden farklı insanları ve grupları 'bir türün üyeleri' gibi algıladığı, örtük yaklaşımları ifade eder". Bu anlamda "sosyal dünyanın sabit, değişmez bir şekilde anlaşılıp algılanmasına yol açar…sosyal kategorileri, doğal türlermiş gibi ele alma eğiliminde"dir. Bu yönüyle özcü inançlar, "önyargıların oluşmasına ve insanların grup aidiyetlerinden hareketle kategorize edilmelerine yol açar" (Göregenli, 2013: 33).

boşlukları doldurmak" durumundadır. Kısacası denetlenemeyen her türlü bilginin gayrı meşru ilan edilmesi elzemdir (Bauman, 2003: 39). İnönü'nün yukarıda zikredilen *tektür ve tekdüzen bir vatan* söylemi, nüfus mübadelesi politikaları, Dersim'de yaşandığı üzere Kürt isyanlarının en kanlı tedbirlerle bastırılışı, Varlık Vergisi uygulamaları, 6-7 Eylül vakıası tam da Bauman'ın bahsettiği türden müphemliğin tasfiyesi uğruna yapılanları örneklendirmektedir. Çünkü *öteki*, basitçe "tövbe edebilecek ya da kendini değiştirebilecek bir günahkâr değildir" (Bauman, 2003: 67). Bu anlamda Ermeni, Kürt, Rum ya da Alevi olmanın getirdiği ötekilik, "hem hasta hem de hastalık bulaştıran, hem yaralı hem de yaralayandır". O nedenle yapılabilecek tek şey "cerrahi bir operasyondur". Çünkü ötekiliğin kaynağı imha edilmediği sürece, toplumsal bünyenin geriye kalanı sağlığını koruyabilme olanağından yoksun kalacaktır.

Devrimci kadronun türdeşlik ve bütünleşmişlik söyleminin, aynı zamanda yurttaşı da hakları üzerinden değil, görev ve sorumlulukları ön planda tutacak bir içerikle kurgulayacağı açıktır. Bu görev ve sorumluluklarının, ulus-devlet ve onun kimliğini kuran ilkeler ya da düzenin gereklilikleri çerçevesinde düşünülmesi gerekir. Erken cumhuriyet döneminin ilk ve orta öğretim ders kitapları, bu zihniyeti üreten en önemli ideolojik araçlardandır. Gerek Üstel (2004: 295) gerekse Parlak (2005: 479) çalışmalarında, erken cumhuriyet devrinden itibaren '*birlik-düşman*' ve '*öteki-tehdit*' ilişkisi çerçevesinde yurttaşların dayanışma ruhu ekseninde bütünleştirilmeye çalışıldığını tespit eder. Özellikle dış güçlerin içerdeki ötekiler/düşmanlar aracılığıyla planladıkları "hile ve oyunlarla ülkeyi sürekli yıkmak için uğraştıkları ve bu nedenle milli birliğin kaybedileceği uyarısı ve bu uyarının da çok sıklıkla tekrar etmesi, toplumun teyakkuz halinde/uyanık tutulmasını" gerektirir. Bu durum düşman imgesinin "donuk ve korkutucu renklerle boyanmış" oluşunu adeta bir zorunlulukmuşçasına ortak kılmaktadır. Ders kitaplarındaki bu teyakkuz hali üslubu, tam da Bauman'ın (2006: 57-58) "düşmanlar çok kurnaz ve entrikacıdır, onlar arkadaş canlısı komşu

maskesi taksalar ya da gönüllerinde yatan işleri yapmaktan caydırılsalar da amansız düşmanlardır. İstediklerini yapmalarına izin verilirse, işgal ve istila edecek, köleleştirecek ve sömüreceklerdir… demek ki, sürekli uyanık kalmalıyız…düşman fark etsin ve zayıflığını kabul edip kötü niyetlerinden vazgeçsin diye güçlü olmalıyız" satırlarının pratiğe dökülmüş halidir. Öte yandan, '*birlik-düzen-düşman tehdidi*' üzerinden değerlendirildiğinde her türlü farklı düşünce, politik görüş, kültür, etnik köken ve inanca "kutsallaştırılan devlet olgusunun kapılarının kapatılması" *öteki*nin şeytani bir varlığa nasıl kolaylıkla dönüştürülebileceğinin ipuçlarını vermektedir. Yurttaşın görev ve sorumlulukları, 'ötekinin/düşmanın çokluğu' söylemi ve bunun ürettiği 'tehdit algısı' çerçevesinde sürekli olarak yeniden üretilegelmektedir. *Öteki*nin kim olduğu dönemsel olarak değişmekle birlikte, bir tehdit kaynağı olarak algılanışının ve düşmanlaştırılma tercihinin özellikle ders kitaplarının içeriğinden arındırılmadığı, bu konuda yapılan araştırmalardan[23] anlaşılmaktadır. Bu değişmeme hali "belli bir coğrafya ile özdeşleştirilen milli kimliğin, gerçek bir türdeşliği ifade etmekten çok, söylemsel olarak 'ulusal vatandaşlık siyaseti' aracılığı ile inşa" (Kaygusuz, 2005: 205) edildiğine ve yeniden üretildiğine kanıttır. Daha da önemlisi Kemalist kadronun sıklıkla dile getirdiği 'sınıfsız, imtiyazsız ve türdeş bir toplum' olunduğuna dair söylemsel iddia, "organik yapının sınırlarını kesin ve net kılmak" adına hem entelektüel hem de politik alana öylesine sirayet etmiştir ki, "ikircimli olan, tam sınırda duran, dolayısıyla da içeri ile dışarı arasındaki yaşamsal ayrımı bozan her şey" (Bauman,

23 Bu konuda şu kaynaklar incelenebilir: Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Cephesi 1925-1939, İstanbul: Metis Yayınları, 2005*; Kemal İnal, *Eğitim ve İktidar: Türkiye'de Ders kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Eğilimler, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2004*; Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003*; Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998*; Betül Çotuksöken-Ayşe Erzan-Orhan Silier (Ed.), *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003*.

2003: 39) bastırılmak ya da yok edilmek üzere, düzenin ötekisi kılınmıştır.

Schmitt'te önemli bir stratejik araç olarak gördüğümüz savaş olgusu da, *biz*lik kimliğini pekiştirmesi bağlamında oldukça işlevsel bir içeriğe sahiptir. Çünkü savaş, iç grubun kendi kimliğini tanımlamasına yarayan bir ortak düşman üretir. Yeni Türk devletinin, Osmanlı'nın son yüzyılından itibaren uzun bir kaybedilen savaşlar ve ağır antlaşmalar süreci sonunda kurulmuş olması, *öteki*nin, bölünme ve parçalanmanın en tehlikeli kaynağı ve potansiyel bir tehdit unsuru olarak kavranışında pay sahibidir. Bilhassa Sevr Antlaşması, bölünme/parçalanma travmasını somutlaştırması ve Türk kimliğinin tehdit altında olduğu algısını üretmesi bağlamında sembolik bir önem taşımaktadır. Savaş ve *yıkıcı* antlaşmalar anlatısı üzerinden *öteki* kılınan kimlikler, yeni Türk devletinin kendini güven içinde hissetmesine engel olacak biçimde anlamlandırılmıştır. Bu doğrultuda yeni ulus-devletin türdeşlik ve bütünlük söylemleri, bölünme ve parçalanmaya yönelik travmatik hatıraların gelecekte bir gün yeniden somutlaşarak canlanması ve Ermeni, Rum, Kürt ve sair kimliklerin politik bir varlık kazanması tehdidine karşı bir tür bariyer oluşturması adına formüle edilmiştir (Kaygusuz, 2005: 208). Bu nokta, *öteki* yaratma ihtiyacının kimlik inşasında ana omurgayı oluşturması olarak değerlendirilebilir. Yaratılan *öteki* ile ilişkiler tarihsel temelde bir düşmanlık içeriyorsa veya tarihsel düşmanlarla (*ihanet* algısı üzerinden) ilişkilendirilebilecek nitelikler barındırıyorsa, onunla savaşlar yapılmış ya da çatışmalara girilmişse; o kimlik(ler) her türlü tehdit ve korkunun kaynağı olarak kategorize edileceğinden, onun, politik bir varlık oluşturmasını engellemek elzem hale gelmektedir. Kısacası tarihsel düşmanlıklar *biz*e ait olan ile olmayan grubu tanıyıp belirlemede yardımcı olmaktadır. Özellikle iç grubun bütünlüğü sağlanmak istendiğinde, tarihsel düşmanlıkların hatırlatılarak belleklerdeki kötü izlerin canlandırılması bizatihi takip edilir. Zira kimlik temelinde yaşanmış olan acı ve mağduriyet, toplumun bütününe kolaylıkla yayılır (Çevik, 2012: 70, 72). Örneğin

Türkler ve Ermeniler gibi geçmişte çatışmış ve düşmanca ilişkiler geliştirmiş kimliklerin, birbirlerine karşı olumsuz inançlar ve sterotipler üretmeleri ve üstelik bunların popülist retorik üzerinden toplumun büyükçe bir kısmının onayını alması (Yumul, 1998: 88) bir vakıadır. Kaldı ki Sevr Antlaşması'nda azınlık hakları "aşırı ve devletin iç egemenliğini ortadan kaldıran bir anlayışla" hazırlandığından, kurucu elitlerin zihninde azınlık hakları daima "ülkenin siyasal bütünlüğünü bozucu ve tehlikeli düzenlemeler" olarak yer etmiştir. O anlamda Sevr deneyimi, yurttaşlığın "merkezi olarak tanımlanmış bir kültürel kimlikle siyasal üyeliğin özdeşleştirildiği, kapsayıcı, azınlık hakları fikrine uzak, kanun önünde eşitliği mutlak eşitlik olarak algılayan bir kimlik" olarak tanımlamasının tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak denilebilir ki eşitlikçi yurttaşlık, Türkiye'de "demokratik bir gereklilikten çok, ayrılıkçı siyasal düşüncelerin ve hareketlerin gelişmesinin önünde bir engel" (Kaygusuz, 2005: 213-214) olarak ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Eşitlikçi yurttaşlık, *bahçıvan devlet*in müstakbel bahçedeki (ulusal coğrafya) yabani ve evcil otları (makbul olan ve olmayan kimlikleri) birbirinden ayırt etme eyleminde önemli bir ölçüt olarak karşımızda durmaktadır. [24] Bu doğrultuda 'azınlıklar, dindarlar ve Kürtler', rejimin kuruluş evresinde bahçedeki en zararlı otlar olarak kabul edilegelmiştir. Bunları "düzen ve uyum operasyonundan doğan, sınıflandırma çabasının artığı olan öteki"ler (Bauman, 2003: 56) olarak adlandırmak olanaklıdır. Sevr üzerinden verilen örneklerin de gösterdiği üzere, *öteki* ihtiyacı, sadece toplumsal kimlik inşası açısından vazgeçilmez değildir. Bir topluluğun bütünlüğünü

---

[24] Bauman'ın belirttiği üzere "acımasızca zehirlediğimiz ve biçtiğimiz bitkileri ot yapan şey, onların bahçemiz ile vahşi doğa arasındaki sınırı korkutucu biçimde yok sayma eğilimi taşımasıdır" (2006: 68). Bauman bu durumu bir başka örnekte şöyle açıklar. "Yemek tabağımızdaki yiyeceğe hayranlık duyarız ama aynı yiyeceğin yatağımızda ya da yastığımıza saçılmış haldeki görüntüsünden iğreniriz; bunun nedeni yalnızca yiyeceğin yerinde olmaması, fiziksel olarak tıpatıp aynı olsa da iki yerin kesinlikle ayrı tutulduğu ve biri yemek öteki de yatak odası olmak üzere ayrı işlevler gördüğü evimizin düzenini alt üst etmesidir" (2006: 69).

koruyabilmesi ya da yeni sorunlarla başa çıkabilmesi için de gereklidir. Bu anlamda *öteki* ne ölçüde *günah keçisi*[25] haline getirilirse, toplumsal ve politik düzenin korunması için o ölçüde *fırsat* yaratılmış olur. Çünkü bu sayede toplumsal önyargılara boşalma olanağı (Bilgin, 1994: 199) sunulabilecektir. Dolayısıyla homojen bir ulus-devlet inşasında, bu tür '*fırsat*'ların '*kaçınılmazlık*' anlatısına dönüşmesi, devreye sokulan asimilasyonist politikaların günahını ve bu politikaların beraberinde getirdiği acıları/kötülükleri, farklı etnik ve dinsel topluluklara yansıtarak *biz* kimliğini rahatlatıp yüceltmeyi ve bu kimlik üzerinden de politik düzeni meşrulaştırmayı olanaklı kılmaktadır.

Farklı etnisiteleri ve inanç gruplarını makbul yurttaş ve idealize edilmiş Türklük tanımlamasından dışlama, farklılaştırılan kimlikleri türdeş ve homojen bir toplum inşa etmek adına asimilasyona ya da uyuma zorlama, aslında yeni ulus-devletin şiar edindiği modernleşme projesinin, evrensel anlamda referans aldığı aydınlanmış toplum modeli ile teorik olarak tezatlık içermektedir (Bauman, 2000; Onur, 2003: 258). Bu tezatlık, olumlu anlamda her türlü başarıyı *biz*e ait kılarken, her türlü başarısızlığı da iç ve/ya dış düşman üzerinden *öteki*ne ait kılması itibariyle işlevseldir. Öte yandan aydınlanma vizyonu da, Kemalist kadrocuların zihinlerinde tasarladıkları "düş ve özlemlere cevap vermek" adına işlevseldir. Çünkü toplumu kendi "ideallerine ulaştırmak için güçlü bir kaldıraca" ihtiyaçları vardı ve bu kaldıraç, aydınlanma vizyonu çerçevesinde şekillenen modern ulus-devlet idi; fakat "mutlak gücü elinde tutan" (Bauman, 2003: 54) bir devlet. Bu düşünce, Osmanlı'dan tevarüs eden devlet geleneği ya da kendini devletle özdeşleştiren ve devleti toplumdan kaynaklanabilecek her türlü fesatlıktan koruma rolü ile donatan devlet elitleri aracılığıyla, güçlü politik toplum ve zayıf sivil toplum ilişkisini günümüze kadar cari kılmıştır.

---

[25] 'Günah keçisi' ifadesini Campbell (2013: 17) "başımıza gelen felaketten sonra suçlayacak" ve "bütün suçu ona yüklediğimiz" kişi ve/ya gruplar olarak tanımlar. Bu anlamda o(*nlar*), "hiddetimizi ve acımızı başka bir yere taşıyarak yolumuzu aydınlatan bir lider"e benzer. Çünkü onun sayesinde "adaletin yerini bulduğunu, düzenin sağlandığını" hissederiz.

1980 öncesinde komünizm ve Alevi kimlikleri, 1980 sonrasında ise terör ile birlikte Kürt etnisitesi ya da Asala'nın eylemleri çerçevesinde Ermeni kimliği, ötekileştirilmenin ötesinde şeytanlaştırılarak kaosu oluşturan yapının bir parçası kılınmıştır. Örneğin gerek 12 Eylül darbesinin sonrasında gerekse 1990'lı yıllarda yaşanan faili meçhul cinayetler, esasında *öteki*nin basitçe *öteki* olmanın ötesinde algılandığına bir kanıttır. Bu anlamda *öteki* Bauman'ın (2003: 68) tabiriyle bir "haşere" gibidir, "derinlere kök salan korkuları, nefret ve tiksintileri" harekete geçirendir. *Öteki*nin şeytani bir kötülüğün kaynağı olduğu algısı, on(*lar*)dan her an bir saldırganlık ya da düşmanlık etme eyleminin gelebileceği kuşkusunu, bu kuşku önyargıları, önyargılar da toplumsal ve kültürel kalıpyargıları üretebilmektedir. Fakat *öteki*ne dair tespit edilen bütün olumsuzlayıcı özellikler *biz* kurgusunun ürünüdür. Şeytanlaştırılan *öteki*nden gelebilecek saldırı veya tehdit algısı/kuşkusu, aslında korku ve endişe temelinde *biz*i bir arada tutmak adına son derece işlevseldir. Özellikle Türk politik kültüründe *sapkın* damgası ile Alevi'ye veya *dinsiz/ahlaksız* damgası ile de solcu'ya dair üretilen şeytanlaştırmalar, 'kutsal değerlerin (din, vatan, devlet, milletin birliği vb.) tehdit altında olduğu' algısı üzerinden toplumsal düzen ve birlik çağrılarının milliyetçi-muhafazakâr söylem öncülüğünde daha da yoğunluk kazanmasını, adeta safların sıklaştırılması kabilinden sorgusuz bir kenetlenme olanağı sunmaktadır.

Daha önemli bir sorun ise *öteki*ni olumsuzlayan bu kurgusallıkların, toplumsal yaşamın her alanını kapsayıp, *öteki*nin üzerine yapışmasıyla birlikte ortaya çıkar. Böylesi bir durumda *biz*in ürettiği betimleyici kurgusallıklar, gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla *öteki*nin somut kimliğine dönüşür ve böylece çoğunluğun gözünde *öteki* '*ortak*, *tektip* ve *türdeş*' bir anlama kavuşturulur. Böylece *öteki*nin kendi içindeki farklılıklar reddedilerek, *öteki* adeta düzleştirilir ve onun karakteristik özellikleri grubun tamamına genelleştirilerek, sübjektif kavramlar üzerinden sınıflandırılır (Onur, 2011: 182-184). Connolly'nin (1995: 93) örneklediği üzere "zevk düşkünü, yosma, eşcinsel, travesti, çocuklara

cinsel tacizde bulunan sapık ve deli" nasıl *bireysel* düzeyde negatif kimlikler ise; *kültürel* ve *politik* düzeyde negatif kimliklerden de bahsedilebilir: 'dinsel açıdan sapkınlık, kültürel anlamda ahlaksızlık' ("mum söndü oyunu" bu anlamda önemli bir metaforik araçtır) ya da ellerinden bir şey yememek gerektiği çünkü 'pis ve abdestsiz oldukları' Aleviliğe ilişkin; 'hainlikleri/geri ve barbarlıkları' Arap ve Kürtlere ilişkin; 'satılık ve güvenilmez' oldukları Ermenilere ilişkin, 'dinsizlik/ahlaksızlık' Solcu için, 'cehaleti' ile köylünün, 'baştan çıkartıcı güzelliği ve şeytani karakteri' ile kadının, 'rejim düşmanı' olarak kodlanan dindarın, 'Jakoben tavır' üzerinden Kemalistlerin algılanışı, önyargıların ürettiği olumsuz kalıpyargılar temelinde bu kimliklerin kavranışına örnektir. Özellikle Osmanlı'nın son yüzyılında Balkan topraklarındaki farklı ulusal toplulukların ayrılıkçı isyanlarla imparatorluktan kopması ya da Arapların, Kürtlerin, Ermenilerin I. Dünya Savaşı'na doğru isyankâr tavrı, daima "milliyetçilik" göstergesi üzerinden olumsuzlanır. Bu durum tam da Billig'in (2002: 51) bahsettiği, *biz*e ait vatanseverlik duygularının doğallaştırılarak görünmez kılınması ve fakat, ayrılıkçılıkla ve saldırganlıkla özdeşleştirilen milliyetçiliğin "akıl dışılığı"nın ise "ötekilere has bir özellik" olarak yansıtılmasıyla örtüşmektedir. Bu anlamda *biz* milliyetçi değil daha çok vatansever yurttaşlardan oluşur; fakat bir Kürt ya da Ermeni daima *fanatik milliyetçi* olarak adlandırılır. *Öteki*nin şeytani öze sahip olduğuna dair bu tür önyargı ve kalıpyargılar, *öteki*nin erdemden yoksun kılınmasına ya da kusurlarının abartılarak hikâyeleştirilmesine ve sonuçta onlarla bizim aramızdaki sınırların daha da aşılmaz hale gelmesine yol açabilmektedir. Bauman'ın (2006: 58) ifadeleriyle söylemek gerekirse, *öteki*nin her yaptığı, her söylediği, her türlü tutumu ya da sembolü "ne yaparsan yap, ne söylersen söyle, yerden yere vurulacak ve sana karşı kanıt olarak kullanılacaktır" ilkesi çerçevesinde, aşağılanacaktır.

Önyargı ve bunun ürettiği *hınç*, *biz* ile *öteki* arasına aşılması son derece güç duvarlar örer. *Ötekiler*den sakınılması gerekir, bu sakınma eylemine uyulması için ise türlü gerekçeler oluşturulur. Şeytani bir öz

ile ilişkilendirilen *öteki*lerin bulaşıcı hastalık taşıdıklarından, bitli pireli olduklarına, temizlik ve sağlık koşullarına uymadıklarından, tehlikeli düşünce ve alışkanlıklar yaydıklarına, hatta ahlaksız ve iffetsiz olduklarından, kanlı tapınma ayinleri yaptıklarına kadar (Bauman, 2006: 74) pek çok gerçek dışı anlatı üretilir. Medya, atasözü ve deyimler, anonimleşmiş hikâyeler, efsaneler önyargılar çerçevesinde *öteki*nin şeytaniliğini kalıplaştıran en önemli araçlardır. [26] Bu çerçevede düşünüldüğünde, *öteki*leştirilmiş bir bireyin faili meçhul cinayete *kurban gitmesi*, bir anlamda haşerelere yönelik "imha operasyonu" mahiyetindedir. [27] Medya, bu tür önyargılı toplumsal düşüncelerin meşrulaştırılarak dolaşıma sokulması konusunda en önemli ideolojik araçlardandır. Zira maktule karşı işlenilen suçun ve suçlunun nitelikleri değil, bizzat maktulün temsil ettiği *ötekiliğin* prototipleştirilmiş tehdit ve tehlike kaynağı oluşu, medyada sıklıkla dolaşıma sokulur. Aksi yöndeki her türlü bilgi ve yorum özellikle büyük medya kuruluşlarının söylemlerinden dışlanır. Diğer bir deyişle, Kürtler, azınlık mensupları, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi farklı olanlar, dindarlar veya Kemalistler, eylemciler, yerine göre Batılılar, Yahudiler ya da 'paralel yapılanma' etiketiyle Gülen Cemaati, kısacası ötekileştirilmiş her grup, kendilerine atfedilen homojen genellemelerle anılırlar. Çünkü şeytanileştirilen ve bu anlamda bir haşereden farkı olmayan *öteki*, düşmanlaştırılmak suretiyle ahla-

---

[26] "Laz, Kürdün deniz görmüş halidir", "Mum söndü oyunu", "Gavur tohumu/dölü", "Ermeni dölü", "Acemi nalbant, Kürt eşeğinde dener kendini", "Yahudi züğürtleyince eski defterleri açarmış", "Kapına iti, yakana Kürdü bulaştırma", "Kürt, balta ile saat onarır", "Çingene'den çoban olmaz, Yahudi'den pehlivan", "Bugün pazar, gavurlar/Yahudiler azar", "Avrattan vefa, zehirden şifa", "Kadının şamdanı altın olsa mumunu dikecek erkektir", "Erkeğin nefsi birdir, kadınınki dokuz"… Bu tür örnekler için http://ayrimcisozluk.blogspot.com.tr/ linkine bakılabilir. Ayrıca gazete başlıkları da, *öteki*ne yönelik şeytanlaştırıcı ve nefret söylemi üreten önemli araçlardandır: "gey barlardan çıkıp gasp yaptılar", "rahipler uçkuru kilisede çözüyor", "küstah Rum'a haddini bildirdi", "eylemciye halk dayağı", "Yahudi iş adamının borç intiharı", "eşcinsel öğretmen işten kovuldu" (İnceoğlu, 2013: 78).

[27] Hrant Dink'in katilinin emniyet ve jandarmada gördüğü muamele ya da Gezi Parkı direnişi sürecinde hayatını kaybeden gençlerin "hepsinin Alevi olduğu"nu vurgulayan söylemler, tam da bu iddiayı doğrulayan örneklerdendir.

ki her türlü haktan yoksun algılanmaya, hatta "ahlaki değerlendirmeye dahi alınmayan bir nesneye" dönüştürülmekte, bir bakıma insandışılaştırılmaktadır. *Öteki* olanı düşmana dönüştürmenin kapısını açan şeytanlaştırma, aynı zamanda "toplumlaşmanın iki koordinatlı matrisini" (Bauman, 2003: 76) oluşturmaya da hizmet eder: *Dostluk* ve *düşmanlık*. Böylece şeytanlaştırılmış olan *öteki* ile bir araya gelme, ortak bir gelecek düşleme, meseleleri müzakere etme, barışçıl çözümler üretme, birlikte iş yapma olasılıkları da ortadan kaldırılır. Çünkü yansıtma mekanizması kullanılarak düşmana/ötekine, kendinde kabullenmek istemediği tüm kötülükler, olumsuzluklar aktarılır (Moses, 2010: 102). Bu aktarım, düşman kılınan ötekinin insandışılaştırılmasıdır. Şayet ulus-devlet etnik, dinsel, dilsel, kültürel vb. farklılıkları asimile ederek dönüştürmede, bu farklılıkları ulusun homojen bünyesi içinde bütünüyle eritme çabalarında başarılı olmuş olsaydı, ötekinin şeytanlaştırılmasına gerek kalmayabilirdi. Bu bağlamda şeytanlaştırmanın, ulus-devletin türdeş ve homojen bir ulusal kimlik inşa edemeyişinin ya da bu konudaki saflık ve kesinlik argümanlarının yetersizliğinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu söylenebilir.

***Öteki*nin Kültürel Temelde Yeniden Üretimi**

20. yüzyılın sonlarına doğru, küresel düzeyde yaşanan *kültürel tahammülsüzlüğün*, Türkiye'de de derinleşerek ciddi bir sorunsala dönüştüğü söylenebilir. Bunda, Bauman'ın (2003: 184) işaret ettiği üzere, ulus-devletin homojenleştirme projesiyle, hâlihazırda kültürel formların pratiklerinde yaşanan heterojenlik arasındaki derin fark etkilidir. Ulus-devlet buna refleks olarak "kültürel birliğin yeniden üretiminin özerk, cemaatsal mekanizmalarını imhayı hedefleyen kültürel cihatlarla" karşılık vermektedir. Ancak çağın küresel hüviyeti ile birlikte, sabit ve geçirgenliği düşük sınır üretmenin olanaksızlığı, kültürel alanda var olan dilsel, dinsel, cinsel, etnik vb. çeşitliliğin kamusal alana taşınarak görünür hale gelmesiyle, kültürel tahammülsüzlüğün de eşanlı olarak yükseldiği görülmektedir. Ulus-devletin makbul yurttaşları bir zaman-

lar sadece homojenleştirilmiş ulusal kimlik kıyafetini üzerlerine giyerek kamusal alanda yer alma şansına sahip olabiliyorlardı. Fakat çokkültürlülük süreci, her türlü farklılığın kamusal alana akın etmesini; ulus-devlet ve onun temelinde yer alan milliyetçi reflekslerinse kültürel çeşitliliği, ulusal ve politik birlikteliğin/bütünlüğün potansiyel yıkıcı unsurları olarak tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Yeniden homojenleştirme sürecine giremeyeceğini anlayan çoğunluk ve onun egemen sözcüleri, kültürel temelde ortaya çıkan bu farklılık ve çeşitliliği dışarıya atmanın imkânsızlığı karşısında, farklılığı basit bir ötekiliğe mahkûm etmek yerine, şeytanlaştırarak insandışılaştırmaya meyletmişlerdir. Kültürel tahammülsüzlüğü ortaya çıkaran ve yaygınlaştıran en önemli saik, "tektiplilik üretiminin endüstriyel atığı" olan müphemliktir (Bauman, 2003: 194). Zira düzen inşa etmek adına devreye soktuğu asimilasyonist politikalar ne kadar yoğun biçimde işlemişse, ulus-devlet, o nispette müphemlik atığı üretmiştir. Bu durum, diğer *atık*lar karşısında olduğu gibi kültürel çeşitlilik temelli müphemliğe karşı da nefretle yaklaşmanın, onu bir zenginlik kaynağı olarak değil özümüzü bozacak zehirleyici ve şeytani bir güç olarak değerlendirmenin kaçınılmazlığı algısını üretmiştir. Böylesi bir müphemlikle mücadele etmek adına yapılması gereken, "bireysel istekleri, tasarlanan, yasal olarak çerçevelenen toplumsal ortamı gerçekçi hale getiren şeye uydurmak"tan geçmektedir (Bauman, 2005: 87). Bu anlamda şeytanlaştırılmış *öteki*, *bizim* kendi sınırlarımızı çizebilmek, iç gruba ait değerlerin ahlaki olarak üstünlüğü ve vazgeçilmezliğini vurgulayabilmek, içerdeki dayanışmacı politik birliktelik söyleminin sürekliliğini sağlamak, iç grubu oluşturan bizler arasında sadakat ve işbirliği duygularını geliştirmek, kısaca kendimizi evimizin verdiği güven ortamında hissetmek adına vazgeçilmezdir.

Tüm dünyada olduğu üzere Türkiye'de de, *öteki*nin şeytanlaştırılması ırksal, etnik veya dinsel temel yerine ağırlıklı biçimde kültürel (*tahammülsüzlük*) zemin(*in*)de işlemekte, bu süreç ise otoriter kişiliklerin/kimliklerin üretimine katkı üretmektedir. Daha önce değinildiği

üzere, önyargıların gündelik yaşamda yoğun biçimde hissedildiği kültürel yapılarda, bildik, alışıldık davranış kodlarından sapmalar çok fazla kabul görmez. Tektiplilik argümanları ve buna uygun söylemler üreten iktidar yapıları, en az önyargılar kadar güçlü destek görür. Böylesi bir kültürel kod, *biz* ve *öteki* arasındaki sınırları belirsiz kılacak her türlü değişim sürecini, tehlikeli veya güven hissiyatını bozucu bir gelişme olarak değerlendirir. Bu anlamda 80'ler sonrası Türkiye'sinde yaşanan değişiklikler, *öteki*nin şeytanileştirilmesi anlamında önemli katkılar üretmiştir. Terör sorununun yarattığı travmayı bir kenara bıraktığımızda, 80 öncesinin en büyük tehdit algısını üreten komünizmin süreç içerisinde minimize oluşu ve onun yerine hangi *öteki*nin şeytanileştirileceği meselesi bile ciddi bir kaos yaratmıştır. Ayrıca 80 sonrasında, küresel ve yerel düzeyde ulus-devletlerin üzerlerinde hissettikleri baskı, ulusal kimlik üzerinde tek belirleyen olma gücünü kaybetmelerini ve aynı zamanda ulusal kimliğin "bireyin nihai sadakatini talep eden psikolojik kimlik olarak üstünlüğünü" (Billig, 2002: 154) yitirmesini de beraberinde getirmiştir. Ulus-devletler artık bir kimlikler pazarına ev sahipliği yapmaktadır; bir yanda devletin iddiasına meydan okuyan ulus-üstü kimlikler, diğer yanda ulus-altı kimlikler. Kentsel alanların giderek kozmopolitleşmesi, bütün farklılıkların görünür hale gelmesi, her türlü farklılıktan televizyon, internet bağlantısı ve cep telefonları sayesinde en ince ayrıntısına kadar haberdar olabilme, özellikle Alevisinden Kürdüne, Ermenisinden gay ve lezbiyenine kadar, kamusal alan dışına atılmış olan farklılıkların her an karşılaşabileceğimiz öznelere dönüşmesi, kentin çeperinde yaşamak zorunda olmayıp kentin merkezine taşınan gecekonduluyu ya da Kürdü, sıklıkla toplumsal eylemde, iş yerinde, plajda, pazarda, kampüste görme, *öteki*nin tehdit kaynağı olarak kavranışını ve bu bağlamda şeytanlaştırılmasını pekiştirmektedir. Bilhassa metropol kentlerde, insanlar arasındaki "fiziksel mesafe azalırken, zihinsel mesafe" daha da büyümüştür. Başka bir deyişle süreç, "evrensel değerleri veya benzerlikleri aramaya değil, farklılıkların ya da tekilliklerin aranmasına" doğru gelişmektedir (Bilgin, 1994: 45). Bilhassa kent merkezinin eski sakinleri ya da çoğunluğu

oluşturan toplumsal gruplar, yeni gelenlerle aralarındaki farklılıklar ne kadar müphem olsa da, onları ve onların bu farklılıklarını kendi yaşam tarzlarına karşı bir 'kafa tutuş' olarak yorumlamaktadırlar. Böylece yeni gelenler kendilerine yer bulmak ve eski sakinler ise gelenlere yer açmak zorunluluğundan ötürü yaşadıkları gerilimi ve gerilimin altındaki farklılıkları abartmayı daha yoğun yaşamaktadırlar (Bauman, 2006: 60). Çünkü "kültürel ayrımları tanımlayan kural ve farklılıkların silinmesiyle" ortaya çıkan kaos hali, toplumsal düzeni radikal biçimde sarsar (Girard, 2005: 18). Bu doğrultuda, belki hiç dikkate alınmaması gereken özellikler bile göze batmakta, kültürel ötekileştirme ve şeytanileştirme derecesi katılaşmaktadır. Kısacası, her türlü farklılığın görünür hale geldiği 80'ler sonrasında o farklılıklar, türdeşlik ve homojenite söylemlerini kırdığı ve *biz*in kendini huzur veren evinde hissetme duygularını geriye düşürdüğü için, onunla mücadele edilmesi gerektiğine dair algılar çok daha güçlü psikolojik destek bulmaktadır. Zira kimliğe *öteki*nden yönelen herhangi bir tehdit durumunda, *biz*i anlamlandıran eşsizlik ve benzersizlik temaları güçlü biçimde zikredilmeye (Billig, 2002: 87) ve bunların korunması için tedbirler alma gereği daha fazla anılmaya başlar. Çünkü modernite, ulus-devletleşme sürecinde egemen olana, müphemlikle mücadele adına *öteki* kültürleri kültür yokluğu (*gerilik, kabalık, tuhaflık, barbarlık*) ya da kültürel bozulmanın bir ürünü (*marazi, patolojik, sapma, anormal*) olarak resmetme (Bauman, 2006: 177) olanağı vermişti. O nedenle düzenin aniden ve hızla yıkımla karşı karşıya kaldığı algısı, paradoksal biçimde "davranışları teptipleştirme ve *aynı*'nın baskın çıkmasına yol açar" (Girard, 2005: 19).

Önceki sayfalarda bahsi geçtiği üzere sterotipler aracılığıyla *öteki*ni betimlemek, bizdeki varlığını reddettiğimiz bütün olumsuzlukların *öteki*ne mal edilmesini kolaylaştırmaktadır. Diğer bir deyişle, kendi geri kalmışlığımızı, barbarlığımızı, dogmatikliğimizi örtmenin yolu, onu ötekine yüklemekten geçmektedir. Örneğin erken cumhuriyet evresinin kurucu söylemine bakıldığında, Avrupalının gözünde barbar, geri kalmış, kültürel olarak eksik vb. karakterle tanımlanmış ve ötekileşti-

rilmiş Türk algısını, hem Batılının hem de Türk halkının zihninden kırmak esas olduğundan; aydınlanmacı paradigmayı referans alan, bu çerçevede pozitivist bir mantıkla akıl ve bilimin üstünlüğü anlayışına dayalı modernleşme projesini yürüten Kemalist kadro, Türk ulusunun ne kadar üstün, medeni, kadim, kültürel olarak gelişkin olduğunu ve neredeyse dünya üzerindeki bütün medeniyetlerin temelinde bir Türklük ilişkisi bulunduğunu ispat etmeye koyulmuş; Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi de bu maksatla araçsal birer aygıta dönüştürülmüştür. Hatta "bugünkü medeni Batı'nın Türkün yüksek medeniliği karşısında bir zamanlar nasıl vahşi bir yaşam içerisinde" olduğuna, ders kitaplarında sıkça yer verilmiş; Türk'ün medeniyet yarışında geri kalmasının sorumluluğu ise Osmanlı mazisine (Parlak, 2005) aktarılmıştır. Şeytanlaştırma bu anlamda, bizdeki olumsuzlukları temizleyerek, iç grubu pür-ü pak kılma olanağı sağlamaktadır. Örneğin Türk ulusal kimliği karşısında *öteki* imgesi olarak Kürt kimliğini yok saymak ve Kürtlerin aslen Türk olduğu argümanını üretmek, erken cumhuriyet devrinden itibaren sıkça başvurulan mantıklardan bir tanesidir. Buna göre Kürtlük 'sonradan aşılanmış bir yanlış kimlik'tir.[28] Böylesi bir

[28] Afet İnan'ın kaleme aldığı *Medeni Bilgiler* kitabında şöyle denilmektedir: "*Bugün Türk milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine Kürtlük fikri, Çerkezlik fikri, ve hatta Lazlık fikri veya Boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve millettaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış tevsimler; birkaç düşman aleti, mürteci beyinsizden maada hiçbir millet ferdi üzerinde teellümden başka bir tesir hasıl edememiştir*" (İnan 1931:16). Ayrıca Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin 1931 tarihli *Tarih-IV* adlı kitabın 189. sayfasında da şu satırlara rastlanmaktadır: "*Asılları en saf Türklük kökünden geldiği halde asırlardan beri hariçten giren siyasi tahrikler ve saltanat idaresinin fena siyasetleri yüzünden bir kısmı kendilerini Türklükten ayrı saymağa başlamış olan şark vilayetleri Türkleri arasında türlü menfi politika telkinleri yürütülüyordu*" (Parlak, 2005: 195). Türk Tarih Kurumu eski Başkanı Prof.Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun 18.08.2007'de Kayseri'de gerçekleştirilen "*Türk Tarihi ve Kültüründe Avşarlar*" başlıklı sempozyumda dile getirdiği "*araştırmalarımızda Kürt diye bildiğimiz insanların aslında yapısal olarak 'Türkmen asıllı' olduğunu, Kürt Alevi olarak bilinen vatandaşların ise 'Ermeni kökenli' olduğunu gördük. Ülkeyi bölmeye çalışan 'TİKKO ve PKK' terör örgütlerinin içinde yer alan insanların birçoğu Ermeni dönmesi Kürtlerden oluşuyor. TİKKO ve PKK hareketi bizim bildiğimiz gibi Kürt hareketi değildir*" (http://www.bianet.org /biamag/siyaset/101252-halacoglu-irkci-dusmanligi-korukluyor E.T.=10.02.2014) sözleri de ayrı bir örnek olarak düşünülebilir.

kabul, öteki imgesini ötekiliğe mahkûm eden kurgusallığın toplumsal önyargılarla çerçevelenip sabitlenmesini gerektirir. Bunda başarılı olunduğu an *öteki*, kendisine atfedilen kültürel temelde medeni olmayışının, barbarlığının, hainliğinin, sapkınlığının kısacası günah keçisi olma halinin gerçek dışı olduğunu topluma anlatamaz. Çünkü öteki, kültürel temelde "*biz*'i oluşturan kimliğin negatif parçası" ya da "pozitif olan geneli tamamlayan bir gerçeklik" (Onur, 2011: 186) olarak inşa edilmektedir.

Kültürel farklılıklar temelinde şeytansılığı pekiştirilen *öteki*, *biz* kimliğini üreten herhangi bir gösteren değildir artık. Şeytani kötülüklerle hemhal olan *öteki* bizim sürekli olarak müteyakkız olmamızı gerektiren en büyük düşmanımızdır. Zira o, sürekli biçimde "bize karşı" tertipler içerisinde olan, [29] "temsil ettiğini iddia ettiğimiz ahlaki düzenin karşısında" durandır. Örneğin ulus-devletler "teröristlerden daha fazla şiddete yol açıyor olabilirler, ancak ahlaki düzene ve makullüğün kendisine karşı tehdidi temsil etmek" (Billig, 2002: 107) adına egemen olan değil, egemen olanın terörist olarak betimlediği aktörler şeytani bir özle tanımlanır. Bush'un Irak saldırısı öncesinde Saddam rejimini şeytanlaştırması, soğuk savaş yıllarında Sovyet rejiminin tüm dünyanın ahlaki düzenine bir tehdit oluşturduğu iddiaları, yıllarca Batılı güçlerin desteği ile otoriter bir rejim inşa eden fakat Arap Baharı sonrasında benzer biçimde şeytanlaştırılan Kaddafi, Mübarek, Bin Ali ve Esad rejimleri, Roboski vakıasında ölenlerin kaçakçı oldukları ve kaçakçılığın ne kadar büyük bir "*günah*" olduğu yönünde yapılan açık-

---

29 Zamanın Başbakanı Erdoğan, Gezi Parkı direnişi sürecinde "Milli İradeye Saygı" mitinglerinde yaptığı konuşmalarda *faiz lobisi* retoriğini "bize karşı tertipler" kapsamında sıklıkla dile getirmiştir. "*Üç haftadır süren bu gösterilerden kim kazandı? Faiz lobisi kazandı, Türkiye'nin hasımları kazandı, rant lobisi kazandı… Dikkat edin, 'Mustafa Kemal'in askerleriyiz' diye yola çıktılar, faiz lobisine parasız neferlik yaptılar*" ya da "*Şunu da söylemem lazım, faiz lobisi kendine çeki düzen ver. Faiz lobisi yıllarca benim milletimin alın terini sömürdü. Bundan sonra sömüremeyeceksin*" satırları tipik örnekler olarak değerlendirilebilir (http://www.ntvmsnbc.com/id/25450624/ ve http://www.trthaber. com/haber/gundem/basbakandan-faiz-lobisine-uyari-88845.html E.T.=10.02.2014).

lamalar, Gezi Parkı direnişi sonrasında protestocuların cami ve içki sembolleri üzerinden ya da türbanlı bir kadına şiddet uyguladıkları retoriği üzerinden şeytanlaştırılmaları gibi pek çok örnek, paragrafın başında belirtildiği üzere daima bir teyakkuz hali yaratarak, *öteki*ni basitçe bir tehlike olmak yerine, sürekli tehdit üreten şeytani bir düşmana dönüştürmeyi hedefler. Bu durum, bir yandan tektipleşme ya da toplumu aryanlaştırma niyetlerini açık ederken; diğer yandan –Gezi Parkı direnişi üzerinden düşünülürse– toplumun *biz* ve *öteki*ler olarak iki ana eksene bölünmesini, ötekileştirilenlerin kültürel temelde şeytanlaştırılmasını, kültürel temelde şeytanlaştırmanın ise iç grup kimliği olarak iktidar gücünü saflık, temizlik, iyilik ve mağduriyet[30] üzerinden yeniden kurma niyetini göstermektedir.

Öteki'nin Şeytanlaştırılması: Yeni Bir şey mi?

Din ve Şeytan

Farklı din ve inanışlar ile değişik coğrafyalarda her daim *kötülük* ile ilişkilendirilen, hatta "kötülük için tanımlayıcı bir faktör" (Campbell, 2013: 58) olan şeytan, türlü isimlerle toplumsal ve kültürel belleğe yerleşmiştir. [31] İslamiyet öncesi dönemde kötülüğü gösteren bir sembol olarak ortaya çıkışı, en azından Zerdüşt inancına kadar geriye gitmektedir. Ancak konum ve içerik itibariyle belirginleşmiş bir sembole dönüşümü için, Yahudilik ve Hıristiyanlık öğretilerini beklemek gereke-

30 "Mağduriyet duygusu ve psikolojisi, 'biz kimiz' sorusuna cevap bulmak için grubun tutunduğu bir seçilmiş travma niteliğindedir. Bu sayede kendi grup kimliği ile diğer grup arasına kesin bir sınır çizilmiş olur" (Çevik, 2012: 76).

31 Messadié (1998: 181) Mezopotamya'da bireyi ezecek denli baskıcı bir iktidar yapılanması adına "günah"ın keşfedildiğini, İran'ın ise bu doğrultuda "korkutmak için" şeytan'ı icat ettiğini ve sonrasında bunun tek tanrılı dinlere aktarıldığını belirtmektedir. Ancak "Batı'nın, felsefesinin tohumlarını ödünç aldığı Yunan, yasaların ruhunu esinleyen Roma ve özgürlük ve fetih zevkini miras aldığı Keltler;…şeytanı bilmiyordu…Mısırlılar, Hindular, Caynacılar, Budistler; Şintocular, Orta Amerika halkları, Okyanusyalılar; hiçbiri Tanrı'nın düşmanı olan bu anlamsız kurguyu, Tanrı'ya küfür olarak kabul ettiğim bu kurguyu asla bilmiyorlardı" (1998: 548-549).

cektir (Bulat, 2006: 44). Bütün tek tanrılı dinlerde şeytan (iblis)[32], yaratıcıya karşı gelen, itaat etmeyen, emrin dışına çıkan, kulları ayartan[33] bir varlık olarak resmedilmektedir. Özellikle de Allah'ın yarattığı Âdem'e secde etmeyişi, onu itaatkâr bir varlık olmaktan alıkoyan en önemli dinsel anlatıdır. Secde etmeyişi, şeytanın aynı zamanda kibirli bir varlık olduğunu da gösterir. Zira bu tavrı, Âdem'in topraktan, kendisinin ise ateşten yaratılmışlığıyla ilgilidir. Oysaki topraktan yaratılmış olan Âdem, Allah'a göre, "öğretilebilir ve kendi iradesiyle yükselebilir" (Temiz, 2013: 1409) olduğundan, şeytan karşısında alçak değil bilakis daha üstün bir konumdadır. Çünkü İslam inancına göre Âdem, yaratandan bir ruh taşımaktadır, Tanrı onu üstün kılarak yeryüzüne halife olarak göndermiştir. Dolayısıyla üstün olan insanoğluna secde etmeyişi, şeytanın, kibri ve üstünlük duygusu nedeniyle ileriyi göremeyişini, basiretsizliğini, hakkına razı gelmeyişini, kısacası yanılmasını beraberinde getirmiştir. Şeytan, itaatkârsızlık ve kibrin yanı sıra, insanoğlunu aldatan ve onun cennetten kovulmasına vesile olan bir varlıktır. Bu yönüyle şeytan, "insana, gururunu korumak bahanesiyle tatlı diller, güler yüzler ve çok cazip tekliflerle yaklaşıp, usulca insanın içine akan en büyük aldatıcı"dır. Fakat insanı aldatarak baştan çıkarışı, insanoğlunun "serbest iradeyle yaratıldığı ve denemeye tabi tutulduğu sistemin bir parçası" olarak kabul edilmektedir (Temiz, 2013: 1410).

---

32 Öztürk'e (2005: 51) göre *iblis* kelimesi Kur'an'da 11 farklı ayette geçmektedir. Arapça "*ümit kesmek*" anlamına gelen iblâs'tan türemiştir. Kavramın İbranca kökenli olduğunu söyleyenler ise "*karşı çıkmak, engellemek, suçlamak*" anlamlarını karşıladığını iddia ederler. Yunanca'da *hasım* anlamına gelen diabolos, Latinceye diabolus olarak ve İngilizceye de devil sözcükleriyle geçmiştir. Bu anlamda "*rakip*" manasını da karşılar. İblis'ten farklı olarak *şeytan* ifadesi ise *habis* (kötü) anlamını karşılayan İbranca kökenli veya "*insanüstü varlık*" anlamını karşılayan Arapça kökenli bir terimdir. Kur'an'da iblisten daha sıklıkla bahsi geçen şeytan, Kaya'nın (2003: 7) saptamasına göre 88 yerde zikredilmektedir.

33 Ayartma ya da yoldan çıkarma hedefi doğrultusunda şeytanın insanlara aktarmaya çalıştığı kötülükler arasında Kur'an'da şunlar zikredilir: Kendini hatasız görme, gurur ve kibir, harama el uzatma, yalan, iftira, diğer insanları hakir görme, inkar, isyan, fitne, çirkinliklere meyletme, nankörlük, cimrilik, hırs, acelecilik, ölümsüz olma arzusu, karamsarlık, ümitsizlik, taşkınlık, kural tanımamak vb.

Şeytana dair genel ama temel nitelikli bu vurgular bile, onun İslam inancındaki kavranışını Hıristiyanlığın kavrayışından farklı kılmaktadır. Örneğin bir sonraki başlıkta değinilecek olan 'cadı avcılığı', şeytanın, Hıristiyanlıkta İslam inancından teolojik temelde hayli farklı biçimde ele aldığını göstermektedir. Hıristiyan inancında şeytanın, görsel bir temsili söz konusudur. "Bir zamanlar melek gibi resmedilirken, ardından bir hayvan formuna büründü. Daha sonra yılanımsı bir iblise, bir kurda dönüştü. Yakın zamanda bir melez haline gelmiştir, hem insan hem yaratık özellikleri taşıyan bir figürdür… Bu tiplemeler; tıpkı boynuzlu tanrı gibi pagan kültüründen alıntılanmıştır" (Campbell, 2013: 58-59). Messadié (1998: 11) de şeytanı, "genellikle insan vücutlu, boynuzlu ve keçi ayaklı antik tanrı Pan'ın karikatür çeşitlemesi"ne benzetir. Bu yönüyle şeytan, herhangi bir insan ya da hayvan bedeninde ortaya çıkabilmekte ya da bir bedene sahip olma gereği duymaktadır. Dolayısıyla şeytan (freskler, ikonlar ve Ortaçağ belgelerinde resmedilmiş haliyle) gayri insani özellikler gösterse de, yarı yarıya insan gibi gözükür. Bu durum, günah keçisine dönüştürülmüş olan kimliklerin şaibesine de delalet eder: *insan suretinde bir şeytan*! O halde şeytan imgesi, Kearney'i (2012: 44-46) izleyerek belirtmek gerekirse, kısmen canavarlaştırılmış, ama aynı zamanda Hristiyan birliğini hangi zındık veya muhalif tehdit ediyorsa, onun kalıbına sokularak insana da benzetilmiştir. Bu anlamda şeytan, hem Hıristiyanlığın içindeki heretik hareketlerle, hem de dışındaki gayri-Hıristiyanlarda konumlandırılmıştır. Bu inanç, Ortaçağ Avrupası'nda pek çok masum insanın cadılık yapmak ve/ya şeytana hizmet etmekle suçlanmasını beraberinde getirir. Şeytanın Hıristiyan inancında '*bir bedene sahip olduğu'* düşüncesi, –Bozarslan'ın da belirttiği üzere– "bizim aramızda gizlenebilme kapasitesine sahip olduğu" fikrini üretmektedir. Bu nedenle Hıristiyan teolojisinde şeytan, İslamiyet'te görüldüğü türden '*kötülüğü temsil eden metafor*' olmanın bir adım ötesine geçmektedir.

Şeytan'a dair din temelli kabul ve öğretilerin işaret ettiği ilk nokta, *iyilik* ve *kötülük* ekseninde bir dikotominin varlığıdır. Örneğin Bakara

257., Nisa 51. ve Nahl 36. ayetler (Kaya, 2003: 10) bu tespiti doğrular. İyilik ve kötülük nasıl ki Tanrı'nın kozmos planının bir parçası olarak düalizmi oluşturuyorsa[34] ve sınavın tam olabilmesi için Allah ve iblis imgesiyle yüz yüze nasıl kalınıyorsa; Allah, kendi varlığında iki ayrı yüzü birleştirip zıtların birlikteliğini nasıl barındırıyorsa; politik açıdan kimlikler de benzer bir ikilik hali içinde var olmaktadır. Olumlanan *biz* ve olumsuzlanan *öteki*, kimliğin inşasının ve sürekliliğinin bir parçası olarak bir arada var olmak zorundadır.

İkinci olarak, kötülüğü sembolize eden *şeytan*, iyiliği sembolize eden *melekler* ve aynı zamanda *insanoğlu* aynı sistemin parçasıdır. Demek oluyor ki insanoğlu, kendisini iyiye, güzele, doğruya sevk eden iyicil meleklerle; yanlışa, kötülüğe, günaha yönlendiren kötücül melekler arasına sıkışıp kalmıştır. Dinsel açıdan insanoğlunun şeytana ya da meleklere uyma tercihi nasıl olası ise toplumsal ve politik düzende de bireylerin *biz*'e veya *öteki*'ne meyletmesi o ölçüde olasıdır. Fakat dini anlatılardan anlaşıldığı üzere şeytan, hem melekler hem de akıl sahibi insani varlık açısından *öteki* kılınandır. Kötülüğü sembolize edişi, onu, sistemin diğer öznelerinden farklı kılmaktadır. Bu yönüyle şeytan, sistem dışına atılmış olmakla birlikte, içeriye yani insani iradeye hükmedip onu yoldan çıkartabilecek olandır. Bu nedenle insanlığın zararına olan her şeyin altında şeytanın varlığı ya da onunla ilişkilendirilebilecek farklılıklar aranır. Ancak bu arayış, kimi zaman bireysel, kimi zaman kolektif düzeyde işlenen suçların meşrulaştırılması adına önemli bir savunma mekanizması olarak da devreye girebilmektedir. Böylesi bir şeytan kavrayışı, *öteki*nin algılanışında devreye sokulduğunda, şeytana atfedilen bütün olumsuzluklar onunla özdeşleştirilen *öteki*ne aktarılmaktadır. Öyle ki şeytanlaştırma eğilimi, *öteki* olanı, yok olma/edilme tehdidi ile karşı karşıya bile bırakabilmektedir. Nefret söy-

---

[34] Messadié (1998: 400) şeytanı, tanrının hem hasmı ama aynı zamanda hizmetkârı olarak değerlendirir. Zira o, "Tanrı'nın kaybetmesini istemez, bu kayıp Yaratılış'ın ve kendisinin sonu olacaktır. Bu dünyanın da Tanrısı olan iyilik Tanrısı, dünyayı denge ilkesine göre kurmuştur ve Hasım dengenin iki teriminden biridir".

lemi ve "korkulara yoğun bir anlam verme" (Campbell, 2013: 142) aracı olarak komplo teorileri, tam da bu noktada devreye girer. *Şeytan* imgesi ile *öteki* arasında kurulan böylesi bir ilişkilendirme, politik ve toplumsal sistemi sürekli olarak yeni *şeytani ötekilikler* yaratmaya zorlayacaktır. Bu nedenle günümüzde bir kimliği şeytanlaştırmak adına devreye sokulan suç, "diğer ürünler gibi satın alınabilecek ve satılabilecek bir meta"ya dönüşmüştür (Campbell, 2013: 18). Örneğin Ekim 2008'de ilk duruşması yapılan, Ergenekon olarak adlandırılan ve yargı sürecinde 'terörizm' ile suçlanan örgütlenme iddiası, muhalif kimliklerin şeytanlaştırılma sürecinde en önemli gösterenlerdendi. 2013 yılının Mayıs-Haziran aylarına damgasını vuran Gezi Parkı direnişi yeni bir şeytani öteki (*çapulcu*) doğurmuş, yılın sonlarına doğru Cemaat-iktidar çatışması ise daha farklı bir şeytani öteki (*paralel devlet*) yaratmıştır. *Çapulcu* tanımlamasıyla göstericiler, özellikle iktidar partisi ve onu çevreleyen medya tarafından, 'camiye ayakkabı ile giren, orada içki içen, türbanlı kadın ve çocuğuna saldıran, kurdukları çadırlarda ya da camide grup seks yapan, bölücü, çevreyi kirleten, esnafa zarar veren, üretmeyen, Bodrum'da tatil yapan' vb. retorikler üzerinden *öteki* kılınmakla kalmamış; aynı zamanda demosun dışına atılmayı da gerektirecek türden şeytanlaştırılmışlardır.[35] Bu doğrultuda, dilin politik temelde kutuplaştırıcı hüviyetinin, *öteki* kılınanı şeytanlaştırma yönünde işlevsel bir rol üstlendiği söylenebilir. [36] Özellikle de eski Başbakan Erdoğan ve temsil ettiği söylemin üslubundaki dinsel ton, Gezi Parkı direnişçilerini betimlemeye yönelik damgaların basitçe benzetmeler olmaktan uzaklaşmasını ve şeytanın –tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu tür-

---

35 Özellikle zamanın Başbakanı'nın söylemlerinde *öteki*ni betimlemek maksadıyla sıklıkla yer bulan "*edepsizlik*" ve "*fitne*" kavramları, ötekini şeytanlaştırma stratejisi itibariyle anlamlıdır. Zira Nur 24/21'de "*kim şeytanın adımlarını izlerse o, ona edepsizliği ve kötülüğü emreder*" denilmektedir. Dolayısıyla *öteki*nin edepsizlik etmesi ya da fitne ile uğraşması, rehberinin şeytan olduğuna işaret etmektedir.

36 Eski Başbakan Erdoğan'ın herhangi bir muhalif kimlik, aktör ya da oluşuma "*Sen kimsin ki?!*" sorusuyla başlayan polemiksel yanıtlarında, kutuplaştırıcı dil aracılığıyla üretilen nefret söylemini ve bu söylem üzerinden şeytanlaştırılan ötekilik örneklerini sıklıkla görmek mümkündür.

den– ete kemiğe bürünmesini[37] kolaylaştırmıştır. Bu yolla şeytanlaştırılmış Gezi Parkı direnişçileri, "kirli emelleri uğruna toplumun değerlerini, törelerini" sarsarak, onları "alaya" alan ve zarar verenlerdir. Ne kadar "iyi gibi" davransalar da, "hukuka saygı" gösterip" düzene riayet" etseler de, "çalışkan ve uyumlu" görünseler de, aslında bunların hepsinin bir "maske" (Bilgin, 1994: 192) olduğu ön kabulü vardır. O nedenle, böylesi şeytani ötekilerin şiddete maruz kalmaları, örneğin polisin müdahalesi sonucunda gaz veya kurşun ile yahut dövülerek yaşamlarını yitirmeleri suç teşkil etmek bir yana, son derece meşru kabul edilir. Zira onlar, bir kere insandışılaştırılmışlardır, insani değerden uzak ve adeta haşerelerden farksız kılınmışlardır. İnsandışılaştırma, mağdur konumundaki direnişçilerin eylemlerinin meşruiyet zemininin yok edilmesi demektir. Direnişçileri kişisel özellikleri üzerinden değersizleştirme, onları özcü bir mantıkla kötü karakterle özdeşleştirdiğinden hem direnişin meşruiyet zemini hem de onlara karşı sergilenen şiddetin gayri meşruluğu giderilmiş olmaktadır. Onların yaşamları bizim yaşamlarımız gibi değerli addedilmez, bilakis kutsallaştırılmış olan devletin, vatanın, milletin ve hatta inancın bekası adına, düzenin devamı adına, iç grubun en saf haliyle sürekliliğini koruyabilmesi adına yaşamları kolaylıkla gözden çıkarılabilir de. Modern iktidar pratiğine uygun olarak, bizatihi AKP hükümeti tarafından imal edilen ve şeytani kimlik atfedilerek insandışılaştırılan direnişçilerden, iktidarın karşısına geçip ona bakması arzu edilmektedir. Yoğun bir biçimde insani değerleri yoksunlaştırılan ötekilikler, sonuçta acı çekmeyen adeta canavarvari varlıklara dönüştürülür. Bu hal, onların bizden daha aşağı oldukları fikrini, "bize denk duygu, düşünce ve değer kapasitesine sahip olmadıkları inancını"

---

[37] Zamanın Başbakan'ı Erdoğan'ın 30 Mart 2014 Yerel Seçimler kapsamında Balıkesir'de yaptığı miting konuşmasındaki şu sözleri, nefret söylemi zemininde tam da şeytanın ete kemiğe bürünmesini örneklendirecek niteliktedir: "*…Ankara Büyükşehir Belediyemizin inşa ettiği bir bulvarı hizmete açtık. Kimlere rağmen? O solculara rağmen, o ateistlere rağmen. Bunlar ateist, bunlar terörist. Ama sorarsan bunları CHP'nin Genel Müdürüne, bunlar bizim sevgili gençlerimiz diyor. CHP'nin Genel Müdürü elinde molotof kokteyliyle dolaşan gençleri sevgili gençler olarak görüyor. Hayır, ben sevgili gençler olarak görmüyorum!..*"

ve bu nedenle onlara karşı yapılacak olan her şeyin de müstahak olduğu düşüncesini üretecektir (Campbell, 2013: 154).

Üçüncü olarak, imgesel içeriğiyle şeytan, tıpkı Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan* adlı romanında olduğu üzere, insanoğlunun kendine (iç grup temsiline) ait kötü eylemlerini ya da o eylemlerin sorumluluğunu kendi üzerinden dışarıya (*öteki*ne) atmanın/aktarmanın bir aracıdır. Başka bir deyişle, şeytan ve onun sembolize ettiği kötülük aslında içimizde olmakla birlikte, *öteki* kıldıklarımız aracılığıyla onu içimizden çıkarıp atabilmekteyiz. Bu anlamda şeytanlaştırılmış öteki, iyi-kötü dikotomisinde, kötülüğü kime yükleyeceğimizi bilemeyişimize bir çözüm üretebilmenin de aracıdır. Nasıl ki Allah, secde etmeyişiyle birlikte şeytanı ceza gününe kadar melekler içinden çıkartıp kovmuş ve lanetlemişse, şeytanlaştırılan *öteki* de politik anlamda demostan kovulandır. Dikkat edileceği üzere şeytan, gerek gündelik gerekse politik yaşamda, kötülük kavramı üzerinden bir metafora dönüşmektedir. Zira şeytan, "insanı Allahtan uzak tutan ve gerçekte bizim kendi günahımızdan ibaret olan mânianın kişileştirilmesidir". "Onun ne yapıp ettiğini biz ancak psikolojik deneyimlerle anlarız". Bu anlamda şeytanın Âdem'e secde etmeyi reddetmesiyle ilgili hikâye, "aklın emirlerine boyun eğme tutkusunu reddetmenin bir metaforu"dur (Öztürk, 2005: 50). İslamiyet'teki bu metaforik boyut, şeytanı bir bedene sahip olarak tasavvur eden Hıristiyanlık inancından farklı kılmaktadır. Çünkü kötü ruhları ve kötülüğe teşvik edeni sembolize eden şeytanı, ancak onunla ilişkilendirilen kötülüğü hissettiğimizde anlayıp kavrarız. Bu anlamda denilebilir ki" şeytanın yokluğu, insanoğlunun dinsizliğe teslim olacağı" (Messadié, 1998: 214) biçiminde bir inanış geliştirmektedir ki, böylesi bir inanış da kökü Mezopotamya'ya uzanacak denli eskidir. Çünkü şeytan(*laştırmak*), insanları kontrol ve denetim altına almanın en etkili ve basit yoludur. Bu doğrultuda içeriyi diri ve bütün tutabilmek adına şeytani bir *öteki* yaratmak, politik açıdan elzemdir. Şeytanın yaratıcıya itaat etmeyişi gibi şeytanlaştırılan öteki de, ulusal kimliğin geliştirdiği tanımlamaya ve düzene razı gelmeyen, resmi söyleme üstünlük tasla-

yan bir aktördür. Oysaki kimlik inşasında ana kural, daima *biz* kimliğinin üstün görülmesi ve olumlanmasıdır. Her ne kadar modern devletin *öteki*'yi yaratması, bizatihi ona kötülük yapmak adına değil, *biz* kimliğini dinç ve diri tutabilmek adına ise de; *öteki*nin bir kez şeytanlaştırılışı bizatihi devlet aracılığıyla ya da onun göz yummasıyla türlü kötülüklerin meşruiyet zeminini kurmak demektir. Bu durum ulusal kimliği yaratan devlet ile Tanrı arasındaki temel farklılıktır. Zira Tanrı, yarattığı kullara kötülük yapmaz; ancak devlet, kendi yarattığı şeytanlaştırılmış *öteki*ne baskı aygıtları ya da ideolojik aygıtlar dolayımıyla kötülük yapabilir. O nedenle devletin kötülüğünden masun kalabilmek için, mutluluğu onun vaaz ettiği kimliksel sınırlar dâhilinde aramalıdır. Nasıl ki şeytan, "bilincimizin dışında algılanan düşman ya da kötücül bir gücün veyahut yıkıcılığın kişileştirilmesi, nesnelleştirilmesi" ise (Öztürk, 2005: 53); politik bir düzen yaratabilmenin yolu da, ontolojik olarak var olan kötülüğün şeytanileştirilmiş *öteki*ne aktarılmasından geçmektedir. *Öteki*nin şeytaniliği bu anlamda onların kültürel, dinsel, etnik, cinsel, ırksal, tensel vb. farklı olan doğalarıyla ilişkilendirilerek somutlaştırılır. Ne kitlesel katliamlarda, ne nükleer patlama ve deneylerde, ne devrimsel süreçlerde, ne Suriye'de ne Filistin'de ne Saraybosna'da ne Roboski'de ne Gezi Parkı'nda ne de 17-25 Aralık operasyonlarında söz konusu kötülükleri yapan somut bir şeytan yoktur. "…(*O*)rada görülen şey insani tutkuların, özgürlük ve haysiyet tutkularının, entelektüel keşif tutkusunun ve de hayvanın bile bilmediği kin tutkusunun ifadesinden başka bir şey değildir…" (Messadié, 1998: 21).

Şeytanla ilgili dördüncü bir nokta, kötücül bir varlık olarak onun, aynı zamanda insanoğlunun bu dünyadaki sınavı için araçsallığıdır. İnsan, "kendi iradesini nasıl kullanacağı konusunda imtihan edilmek üzere", "zorluklara tahammüle alışsın" diye, "iblis ve neslinden gelen şeytanlara belirli bir süre için"[38] sınav maksadıyla izin verilmiştir. Buna göre kötülüğü sembolize eden şeytan, iyinin/iyiliğin bir anlam ve de-

[38] Sâd, 38/84-85

ğer taşıyabilmesi için var demektir. Bir tür mihenk taşı olan şeytan, bu süreçte "yeryüzünü süslü ve ilâhî yasakları çiğnemeyi zevkli göstererek, her insanı kandırıp azdırmaya çalışacak" ve fakat "Allah'ın ihlaslı has kulları bu bozucu çabalardan etkilenmeyebilecektir"[39] (Kaya, 2003: 11; Temiz, 2013: 1411, Öztürk, 2005: 4). O halde denilebilir ki, modern ulus-devletin kurumsal varlığının ve meşru şiddet tekelinin zeminini oluşturan yasa(*ları*)nın bir anlamı olabilmesi için de, o yasakları çiğneyen veya onları ihlal eden *öteki*lere ihtiyaç vardır; tıpkı Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan şeytanın varlığı gibi. Şeytan nasıl mümini yoldan çıkarıyorsa, şeytanileştirilmiş *öteki* de makbul yurttaşı yoldan çıkarandır. Şeytan nasıl iman sahibi olmayanların bir göstereni ise[40], şeytanlaştırılmış *öteki* de makbul olmayan yurttaşların gösterenidir. Şeytan, nasıl ki iyiliğin varlığı adına yaratılmışsa; şeytanlaştırılan *öteki* de olumlanan *biz* kimliğinin göstereni olarak kurgulanır. Şeytani bir kılığa sokulan *öteki*, yurttaşı ulusal çıkarlardan, ulusal kimlikten, ideolojik bütünlükten, kimliğin gerektirdiği görev ve sorumlulukları yapmaktan alıkoyandır. Düzenin bir parçası mı yoksa kaos ya da müphemlik üreten mi olunduğunun göstergesidir. Kur'an'a göre şeytan nasıl ki "kalbinde hastalık, şüphe ve fitne olanlara etki" (Kaya, 2003: 21) edebiliyorsa; politik açıdan ulusal değerleri, kimliği, yasaları, itaatkârlığı içselleştirememiş yurttaşların da, kolaylıkla şeytanlaşabilecekleri analojisi kurulabilir. Bu analoji doğrultusunda şeytani ötekinin kötülüklerinden korunmak üzere, *düzen*e sığınmak ve ona iman etmekten başka bir yol gözükmemektedir. Başka bir deyişle, iyi bir müminin şeytanın son derece sinsi ve yaygın olan kötülüklerinden azade yaşayabilmesi için sürekli olarak Allah'ı anması ve ona sığınması niçin ge-

39 el-Hicr, 15/39-42. El-İsra, 17/64-65'te ise "ama şeytan sadece onları aldatmak için vaatte bulunur. Doğrusu Benim imanlı kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin olamaz. Rabb'in vekil olarak yeter" denilmektedir (Temiz, 2013: 1412). Ayrıca Allah, Araf 200., Fussilet 36. ve Müminûn 97-98. ayetlerde şeytanın kötülüklerinden korunmak için kendisine sığınmaktan başka bir alternatifin olmadığını da belirtir (Kaya, 2003: 24).

40 Araf 7/27'de "*biz şeytanları iman etmeyenlere dost kıldık*" (Kaya, 2003: 13) denilmektedir.

rekliyse[41], iyi bir yurttaşın da *öteki*nin kötülüklerinden uzak kalması adına devlete/yasalara/kurallara/resmi ideolojiye/düzene sığınması kaçınılmazdır. Çünkü *öteki*, daima bir an kollar, örneğin 'bizim birbirimize düşmemizi' bekler, 'istikrarsızlığımızı' düşler. [42] "Su uyur düşman uyumaz" atasözü tam da bu anlamı üreten önemli bir kültürel koddur. Böylesi bir teyakkuz hali, *öteki* kılınanlarla *biz* arasına konulan mesafenin niçin gerekli olduğunu da gösterir. Teyakkuz halinin karşılık bulabilmesi içinse devletin, ideolojik aygıtları dolayımıyla yurttaşlarını makbul değer ve kurallarla donatabilmiş olması, onları irşat edebilmesi, *öteki* ya da düşmandan gelebilecek tehdit ve tehlikeye karşı sürekli '*bilinçlendirmesi*' gereklidir. Zira şeytan, her daim kötücül niyet ve arzuları[43] ile karşımızda/aramızda durandır.

Şeytanlaştırılmış öteki, *biz* kimliğini yaratabilmenin, yeniden üretebilmenin, kimlik inşasında içimizdeki kötülüğü/mâniayı dışarıya atabilmenin bir aracı ise, onun hakikat olmaktan ziyade kurgusal olarak üretildiği vakıadır. Diğer bir ifadeyle, şeytan nasıl "lafzı bir kötülük"se, Allah'ın dininden yüz çevirmeyi, Allah'a isyan ve kötülük etmeyi (Karacoşkun, 2005: 93) karşılayan dini bir metaforsa; ötekileştirilen kimliklerin kötülüğün kaynağı kılınması da politik ve kültürel kurgulardır. Söz konusu kurguyu somutlaştırabilmek adına gündelik yaşamda komplo teorileri veya şeytanileştirilmiş türlü örfi/kültürel söylencelere yer açılması, Türk politik kültürünün karakteristik özelliklerinden biridir. Allah'ın halis kullarını şeytanın kötülüklerinden koruması gibi; itaatkâr, ulusal kimliği özümsemiş ve yasalara bağlı iyi yurt-

---

41 Şeytan ya da şeytanlardan korunmanın ilk şartı onu apaçık düşman bilmek ve tanımaktır (el-Bakara, 2/186, 208; el-Enâm, 6/142; el-Arâf, 7/77; Yûsuf, 12/5; el-Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/117, 123; el-Kasas, 28/15; Fâtır, 35/6; Yâsîn, 36/60) (Temiz, 2013: 1418).

42 "*Yükselen, güçlenen bir Türkiye var, bu birilerini rahatsız ediyor. İşte bu oyunu bozduğumuz için…*" retoriğini sıklıkla kullanan eski Başbakan Erdoğan'ın söylemleri, bu tartışmaya en iyi örnek olarak gösterilebilir.

43 Zira Karacoşkun'un (2005: 93) belirttiği üzere Kur'an, şeytanın temel stratejisinin "*Allah anıldığında sinmek, O unutulduğu zamanlarda hemen devreye girerek sinsice düşünceleri bulandırmak*" olarak ifade etmektedir.

taşlar da komplo teorileri ve şeytanileştirilmiş söylenceler aracılığıyla, kötülüklerle ilişkilendirilmeyecektir. Şeytana nasıl ki kıyamet gününe kadar izin verilmişse ve o güne kadar şeytan nasıl ki kötülük metaforu üzerinden algılanacaksa, şeytanlaştırılan *öteki* de bir yıkım ve bozgun hali gerçekleşinceye kadar –*Türk politik kültüründeki retorikle söylemek gerekirse*– "politik birlik ve bütünlüğümüz bozuluncaya" kadar kötülük yapmaya devam edecektir. Bu nedenle Kur'an mümine, şeytana karşı şüpheci olması gerektiğini nasıl öğütlüyorsa; devlet de yurttaşlarını Ermeni'ye, solcuya, dindara, Kürde, ateiste, kadına, yabancıya karşı daima müteyakkız olmaları gerektiğini öğretir. Üstelik *onlar*dan, ne zaman ne tür bir kötülük geleceği müphem olduğundan, bu zihniyet sürekli olarak yeniden üretilir ve dolaşıma sokulur.

Kur'an şeytanın, kurnazlıklar, hile ve aldatmalarla, göz boyamalarla insanı cezbetmeye çalıştığı konusunda uyarılarda[44] bulunur. Ümitlendirecek sözler verdiği halde, verdiği sözleri tutmayandır o. Bu anlamda boş vaatlerde bulunan, günahları cazip kılan, her türlü kötü alışkanlığa sevk eden, Allah'ın inkâr edilmesine çalışan bir aktördür. Kısacası, insanı aldatma ve ayartma ile vazifelendirildiği için şeytan, kötülüğü sürekli olarak empoze edecektir[45] (Öztürk, 2005: 40). Şeytanlaştırılan öteki de benzer biçimde kurnazlık, plan yapma, hilebazlık üzerinden anlamlandırılır. Örneğin Gezi Parkı direnişinde gençlerin 'dış mihraklarca aldatıldığı', işin içinde 'faiz lobisi'nin olduğu retorikleri sıklıkla dolaşıma sokulmuştur. Bir tür komplo mantığına dayanan böylesi suçlamalar[46], fail arama ve kendini temize çıkarma (Bilgin, 1994: 192) adına son derece işlevseldir. Bu doğrultuda Gezi Parkı direnişinin nedenleri, iktidar ve gençler arası ilişkilerde ya da politik koşullarda aranmaktan azade kılınmış, çatışma içeriden dışarıya kaydırıl-

---

44 Dinsel anlamda şeytanın ayırt edici özelliği, "muhatabına sinsice sokulup kafasını karıştırmakla işine el atarak, beklediği kötü sonucu alınca sessizce gözden kayboluşudur" (Temiz, 2013: 1413).

45 14/İbrahim 22.

46 Suçlama eylemini bir tür içgüdü olarak değerlendiren Campbell (2013: 24), diğerleri gibi bu içgüdünün de "varlığımızın temel bir parçası" olduğunu belirtir.

mıştır. Böylesi söylemler özneleri/eylemleri de zıt kutuplu iki sınıfta kategorize etmeyi gerektirir: Bir yanda "hukuki, normal, yerli, öte yanda hukuk dışı, anormal, yabancı". Adeta hiçbir ortaklığı olmayan iki ayrı evren. Böylesi bir algıda ötekileştirilenler tıpkı şeytan gibi, bireyi bozandır, kendi menfaatleri uyarınca bir anda geri çekilip bireyi yalnız ve sorunla baş başa bırakandır. Daha somut ifade etmek gerekirse şeytan 'dış mihrak'; onun dostluğunu gerçek sananlar ise bir tür 'iç mihrak' olarak yorumlanabilir. [47] O zaman kime, nasıl bir şüphe duyulması gerektiği konusunda bir yol göstericiye, lidere ihtiyaç vardır. Bu mantık, hem devletin irşat edici bir aktör olarak konuşlandırılışını, hem de komplo teorilerinin güçlü bir zemin üzerine inşa edilişini kolaylaştırır. Bu sayede egemen güç, kötülüğün en somut hallerini ve o kötülüğe bağlı olarak ne tür acılar çekmek durumunda kaldığımızı gündelik yaşamda sıklıkla vaaz eder. Örneğin Ermenilerin '*I. Dünya Savaşı sırasında Rus askeri üniforması giyerek Doğu bölgelerinde pek çok mezalimde bulunduğu için*' tehcire ve katliama tabi tutulduğu türü resmi açıklamalar, hegemonik bakışın sonucu olarak hem şeytani *öteki*nden gelebilecek kötülüklere karşı uyarı niteliğindedir, hem de ötekileştirilmiş olana karşı gerçekleşti-

---

[47] A'raf suresi 11-17 ayetlerine göre şeytan, Allah'ı "kendisini azdırmakla" suçlar. O halde politik açıdan şeytanlaştırılan kimlikleri "azdıran" şeylerin neler olduğuna ve "azdırma"nın ölçütünü kimin nasıl belirlediğine bakmak gerekir. Örneğin rejim, resmi ideoloji, devlet-birey/devlet-toplum ilişkisinin kuruluş biçimi, hak ve özgürlüklerin pratiğe geçişi, eğitim müfredatı vb. hangi kimliklerin "azmasına" yol açıyor ve bu *azma* eylemi rejim/resmi söylem/egemenler nezdinde demostan kovuluşa nasıl dönüşüyor. "Ya sev ya terk et" sloganı da bu bağlamda kavranmalıdır. Sözleri Ozan Arif (Arif Şirin) tarafından kaleme alınan ve İ. Türüt'ün seslendirdiği "*Plan Yapmayın Plan*" şarkısı tam da bu zihniyeti örneklemesi adına önemlidir. Ozan Arif ve Türüt hakkında şiirin, Hrant Dink cinayeti sanıklarına yönelik övgü maksadıyla yazıldığı iddiasıyla dava açılmış, ancak yargılama sonucunda her iki isim de beraat etmiştir. Şarkının sözleri şöyledir:

Plan yapmayın plan gitmez Karadeniz'de, Kahbelik yalan dolan tutmaz Karadeniz'de, Ne Conisi ne Rusi pusu kurmasın pusu, Bölücülük borusu ötmez Karadeniz'de, Bırakın çan çalmayı Ermenici olmayı, Millet böyle dolmayı yutmaz Karadeniz'de, O gün öyle desinler bugün böyle desinler, Fatihalar Yasinler bitmez Karadeniz'de, Şerefini şanını ortaya kor canını, Hiç kimse vatanını, satmaz Karadeniz'de, Vatan satsa bir kişi anında biter işi, Türk ve İslam güneşi batmaz Karadeniz'de, Bizde varken bu duruş, emiceniz olsa Bush, Alayınız 5 kuruş etmez Karadeniz'de, Anladık var öcünüz belli kuyruk acınız, Kargaşaya gücünüz yetmez Karadeniz'de.

rilen kötülüğün sorumluluğun bizatihi *öteki*ne yüklenmesini sağlamaktadır.

Son olarak, Kur'an'a göre, şeytanın ayartmaları karşısında âdemoğlunun özgür iradesiyle hareket etmesi, her türlü yapıp ettiklerinden bireysel düzeyde sorumlu olması elzemdir. Oysaki politik açıdan herhangi bir kimliğin ötekileştirilmesi ve hatta şeytani bir varlık olarak adlandırılması, tek yanlı olarak, egemen gücü elinde tutanlarca gerçekleştirilmektedir. Özellikle devletin dost-düşman yaratma zorunluluğu, devletin ötekileştirme sürecindeki adaletinin Tanrısal adaletten farklılaştığını göstermesi adına önemlidir. Şeytanın ayartma gücü olmakla birlikte, "mecbur etme gücü yoktur" (Öztürk, 2005: 62). Diğer bir deyişle, şeytanın insanoğlunu ayartıp baştan çıkartması bizatihi şeytanın gücü ile değil, insanoğlunun bireysel iradesinin zayıflığı, özellikle takva ve ahlaki değerler konusundaki eksiklikleriyle ilişkilendirilir.[48] Bunun anlamı şudur, kimse işlediği kötülüğün günahını üzerinden atamaz. O halde kimse, egemenin şeytanlaştırdığı bir kimliğe ayrımcılık yaptığında, onun canını aldığında, ona haksızlık yaptığında, acı çektirdiğinde, mallarına el koyduğunda '*devlet/parti/cemaat/ideoloji/iktidar onun kötü olduğunu söyledi, ben de o kötüyü/kötülüğü ortadan kaldırdım*' deme lüksüne sahip değildir. Ayrıca toplumsal ya da politik söylemi nefret dili üzerinden şekillendirip, toplumsal bellekleri *şeytanileştirilen öteki*nin kurgusal kötülükleriyle dolduran kolektif algı üretimi de toplumsal, politik ya da ahlaki anlamda masum olma şansına sahip değil-

[48] İbrahim 14/22'de "*Ben, sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koştunuz. O halde beni yermeyin, kendinizi yerin. Ne ben sizi kurtarabilirim, ne de siz beni kurtarabilirsiniz*" (Kaya, 2003: 17) denilmekte ve âdemoğlu kendi günahlarından bireysel olarak sorumlu tutulmaktadır. Ancak politik açıdan değerlendirildiğinde arada bir farklılık bulunmaktadır. Şöyle ki, şeytanlaştırılan *öteki* bir kötülük peşinde olduğu iddiasıyla 'bölücü, hain, ahlaksız, edepsiz, işbirlikçi' vb. sıfatlarla olumsuzlandığında, esasında öteki kılınanın değil onu öteki kılanın bir vesvese içinde olduğunu söylemek gerekir. Çünkü komplo teorileri aracılığıyla öteki kılınan şeytanlaştırılırken, onu ulusal kimliğin bir parçası olmaktan, bir haktan, özgürlükten mahrum etme söz konusudur. Bu anlamda ilahi ilişkinin tam aksine politik açıdan, tanımlama ve sınıflandırma gücünü elinde tutan egemenlerin bizzat şeytana uyduğu iddia edilebilir.

dir. Zira uzlaşma ve birlikte yaşama kültürünü yok eden bireyler değil, o bireylerin içinden çıktıkları toplum katları ya da toplumsal/politik söylemlerdir.

Politik Açıdan Şeytan: Hepimiz Her Zaman Bir Başkasının Şeytanıyız

Dinsel açıdan kötülük ile özdeşleştirilen şeytan, temsil ettiği kötülüğün toplumsal bir farklılığa aktarılarak onu olumsuzlaması bağlamında kolaylıkla politik bir metafora dönüşebilmektedir. Örneğin soğuk savaş yıllarında özgürlükçü ve demokratik rejimleri temsil ettiği iddiasındaki ABD'nin nazarında SSCB bir *kötülük imparatorluğu* idi. Humeyni, Sovyetleri ötekileştiren ABD'yi *Büyük Şeytan* olarak damgalarken, George W. Bushise 11 Eylül saldırıları ardından yaptığı açıklamada 'uluslararası terörizm'e destek veren ülkeleri *şeytanlaştırmıştı*. 29 Ocak 2002'de yaptığı konuşmasında, Irak-İran-K. Kore'yi *şer ekseni* olarak adlandıran Bush'a göre bu üç devlet, dünya barışını tehdit ediyordu. Tehdit söylemi, şeytanın temsil ettiği *kötülük/şer* kategorisine hapsedilen 'uluslararası terörizm' ile 'özgürlük, demokrasi ve dünya barışı'nı temsil eden *iyilik* kategorisi üzerinden son derece araçsal bir dikotomi yaratmış, buna bağlı olarak yeni bir *Haçlı Seferi* başlatılacağı da muştulanmıştı.[49] Bu arada diğer ülkelerin de, doğru safta yer almaları konusunda uyarılması ihmal edilmemişti. 20 Eylül 2006'da ise bu kez Hugo Chavez, BM Genel Kurulu'na hitaben yaptığı konuşmada Bush'u (ve ABD'yi) şeytan olarak betimleyecektir:

> *…Ve şeytan dün buraya geldi. Dün buradaydı şeytan. Tam burada (istavroz çıkarır). Ve bugün burası halen kükürt kokmakta. Dün, bayanlar ve baylar, şeytan diye hitap ettiğim beyefendi, Birleşik Devletler başkanı, adeta dünya kendisininmiş gibi seslendi bu kürsüden…Emperyalizmin sözcüsü olarak*

[49] Bush'un şer ekseni ifadesi için Michael R. Gordon'un 9 Eylül 2002 tarihli *The New York Times*'daki "*Strategy: In Bush's 'Axis of Evil', Why Iraq Stands Out*" adlı yazısına bakılabilir. (http://www.nytimes.com/2002/09/09/world/threats-and-responses-strategy-in-bush-s-axis-of-evil-why-iraq-stands-out.html, E.T. 09.04.2014)

deva dağıtmaya, yani dünya halklarının tahakkümü, sömürüsü ve talanı üzerine kurulu gidişatı sürdürmeye geldi. Tam Alfred Hitchcock filmine yaraşır bir senaryo. Hatta bir başlık bile düşündüm: Şeytan'ın Reçetesi".[50]

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere kimin, kimi, neden, şeytan ile ilişkilendirdiğine dair bir sorun bulunmaktadır. Ancak politik şeytanlaştırmada ortak nokta şudur: her kimlik kendi özünde bulunan "kötü ve akıldışı olarak görülen noktaları sergileyen *öteki*ni tanımlayarak" (Connolly, 1995: 22), bir bakıma kendi kimliğini güvence altına almaktadır. Diğer bir deyişle, şeytanlaştırılan kimlikler, *biz*deki kötü ve akıldışı noktaların bir izdüşümüdür. Fakat kötülük kendi kimliğimize değil, şeytanlaştırdıklarımız aracılığıyla *öteki*ne aktarılmaktadır. İkinci bir nokta ise örneklerde görüldüğü üzere, bir tür komplo teorisi mantığıyla işleyen şeytanlaştırmada, tarafların birbirlerini "şeytani bir töze oturtması", aynı mantık üzerinden işlemektedir. Zira amaç, iyilik-kötülük dikotomisi bağlamında yaratılan ikiliklere "ontolojik bir gerçeklik, tözsel bir nitelik vermek"tir (Bilgin, 1994: 194). Bu komplocu zihniyet üzerinden bir farklılığı/ötekiliği şeytanlaştıran her aktör, dünyayı, aramakta olduğu "şeytan kılığındaki düşman"lardan "arındırdığı ölçüde, kötülüğün de azalacağı düşüncesi"ni (Campbell, 2013: 82) hâkim kılmaya çalışmaktadır. Üçüncü olarak ise Schmitt'in (1976: 37, 45-48) politik alan ve politik birliğin temel belirleyici ögesi olarak *düşmanın varlığı* argümanından hareket edildiğinde, düşman yaratma zorunluluğu teolojik olarak şeytani olmayanın şeytanlaştırılmasını ve üstelik bu sürecin yasal bir çerçeve üzerine temellendirilişini kaçınılmaz kılmaktadır.

Verilen örnekler, şeytanlaştırmanın 20. yüzyıla ait bir mesele olduğu anlamına gelmemelidir. Zira şeytanlaştırmanın temelinde, modern devletin kurumsal yapısındaki örgütlenme tarzının değişmesiyle birlikte, monarşinin mutlakiyetçi karakterle ortaya çıkışı yer alır. Diğer bir deyişle, *yasa gücü* ile *uygulama*yı kendi kurumsal varlığında birleş-

[50] http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=219 (Erişim Tarihi: 04.02.2013).

tirmesi, modern devletin politik bağlamda şeytani bir güce dönüşmesine yol açacaktır. Özellikle pozitif hukukun, modern devlet tarafından kendi egemenliğinin örgütsel aracı olarak kullanımı (Habermas, 2002: 17), kurumsal yapının dönüşüm sürecinde önemlidir. Bu iki unsur siyasi iktidarın kurumsal varlığında birleştiğinde, bütün bir güç tek elde toplanır ya da *kuvvetler birliği* ilkesi işlemeye başlar. Kuvvetler birliği ilkesi, devleti sadece Hobbes'un tabiriyle Leviathan'a dönüştürmekle kalmaz, fakat aynı zamanda politik iktidarı ve doğal olarak modern devleti şeytansılaştırır da. Böylece şeytan, modern devlet kavramı ile birlikte "yeryüzüne inerek, dünyevileşecek" ve "kurumsallaşmış iktidarın en ağır ve modern açılımı olarak kimlik kazanacaktır" (Saygılı, 2010: 73). Modern devletin şeytansılığının bir diğer yönü onun, şiddet tekelini bütünüyle kendi varlığında toplamasıyla ilgilidir. Kitlesel katliam örneklerinde görüldüğü üzere, bu yok edicilik gücü sayesinde devlet, korkunç bir silaha dönüşebilmektedir (Saygılı, 2010: 78). Modern devletin şeytansılığının üçüncü bir hali ise, onun bir taraftan akıl/rasyonalite aracılığıyla kutsallıkları yok etmeye çabalarken fakat aynı zamanda yeni kutsallıklar yaratarak bütün bir ulusu o kutsallıklara hapsetmesinde aranmalıdır. Tanrısal boyutta bir kutsal yoktur belki, ama "Tanrı'nın yerini ulus" kavramı, "kutsal kitabın yerini ise hukuk" ilkesi (Saygılı, 2010: 94) almıştır. Ulus[51] ve yasadan oluşan kutsallıklar alanı, bütün bir toplumu çepeçevre kuşatmakta ve aydınlanmacı paradigmanın yarattığı özgürlük, modern devletin yeni kutsallıkları çerçevesinde yaratılan özgürlüğü sakatlamaktadır. Çünkü o kutsallıklar daha önce de değinildiği üzere, modernitenin ürettiği düzen algısını çerçeveleyecek ve düzen kaygısı, politik iktidarın *ayrıksı ot* olarak tanımlayacağı *öteki* kimlikleri, şeytanlaştırma pratiklerini devreye sokabilecektir.

[51] Habermas (2002: 21) kolektif kimliğin ilk modern biçimlerinden olan *ulus*u (*milli ruh*u), "hukuksal olarak yapılanmış devlet biçimini, kültürel öz ile biçimlendirme" aracı olarak değerlendirir.

Modern devletin şeytansılığı ile, Avrupa'da yaşanan cadı avı çılgınlığının izlediği seyir arasında bir paralellik bulunmaktadır. [52] 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar bütün Avrupa'yı kuşatan cadı/büyücü ve şeytan imgesi karşısında yaratılan geniş çaplı korku ve şüphe, 17. yüzyıl sonlarından itibaren hızla gerilemiştir. Çünkü şeytan ve/ya şeytanlaştırma, modern ulus devletin ürettiği *düzen* algısına paralel biçimde, toplumsal ve kültürel yapıyı kontrol etmek ve denetim altına almak adına son derece yararlı sonuçlar üretmiştir. Harris'in (1995: 176) iddiasına göre, o iki yüzyıllık süreçte yaklaşık beş yüz bin insan cadılıktan[53] hüküm giymiş ve/ya yakılarak öldürülmüştür. Dört bir tarafın cadılar ve onların anlaşma yaptığı şeytanlarla çevrili olduğu düşüncesi ve bunlara karşı verilen sürek avı kabilinden cadı avcılığı, akla gelebilen her türlü yıkım veya sorunun cadılardan kaynaklandığı düşüncesini hızla yaygınlaşmıştır. Çünkü cadı olarak damgalananların, "şeytan ile siviller arasında aracı" (Campbell, 2013: 82) rolü üstlendiği inancı türetilmişti. Bu nedenle yaşanan her türlü kötülüğün ve felaketin müsebbibi olarak damgalanan cadılar ne ölçüde yargılanmış, hapse atılmış veya yakılarak öldürülmüşse, bunların yerini dolduracak yenilerinin üretilmesi de bir o kadar zorunluluk olmuştur. Çünkü sistem, cadı avcılığını bir anlamda yönetici sınıfların ihtiyaçları doğrultusunda üretmiştir. Yönetici sınıflar, cadılaştırdıkları aktörlere atfettikleri güç üzerinden kendi güçlerine güç katmışlardır. Zira cadılık/şeytanilik iddiaları halk nazarında dehşet verici bir korku yaratmış, iktidar da bu korkuyu kendi güçlerini arttırmak için kullanmıştır. Düşmanın çok zorlu bir rakip olduğu algısı ne kadar yaygın bir kanaate dönüştürüle-

---

52 Girard (2005: 279) cadı avının son bulmasını "bilimin icadı" temelinde moderniteye bağlamaz, aksine cadı avına son verildiği için "bilim" ve dolayısıyla 'moderniteye' geçildiğini söyler.

53 "Şeytanla yapılan anlaşma, süpürge sopalarına binilerek yapılan uzun mesafeli geziler, dinsel tatil günlerinde yasadışı toplantı düzenleme, şeytana tapma, erkek (incubus) ya da kadın (succubus) şeytanlarla cinsel ilişki, komşunun ineğinin öldürülmesi, ürünlerin yok edilmesi, bebeklerin çalınması ve yenmesi" vb. gerçeklikle ilgisi olmayan pek çok suçlama, insanların cadılıkla yargılamalarının gerekçesini oluşturmuştur (Harris, 1995: 176).

bilmişse, “onların şeytani hareketlerinin üstesinden gelmek için” o nispette “özel önlemlere ihtiyaç” duyulduğu ileri sürülmüş ve bu yolla “hukukun ve adaletin gereklerini pas geçme gücüne sahip” olabilmişlerdir (Campbell, 2013: 47-48). Aslında bireysel olarak cadılıkla suçlanan insanların son derece sıradan ve önemsiz olmalarına rağmen, onların “toplumsal gövdeyi bütünüyle etkileyebilecek faaliyetler” içinde yer alacağı, çünkü onların şeytan ve iblis ile işbirliği yaptığı algısı (Girard, 2005: 24), korkuyu besleyen en önemli etkendir. Cadılık iddiaları temelinde *üretilmiş* bu *korku* aracılığıyla toplum, koruyucu ve kurtarıcılara muhtaç bırakılmıştır. Çünkü böylesi bir korku, toplumsal yapıdaki temel çelişkilerin üzerini örten, türlü sorunların çözümlerini erteleyen ya da bunlardan daha büyük sorunlar olduğu yanılgısı üretebilen söylemsel bir araçtır (Kerestecioğlu, 2014: 35).

Bu yönüyle cadılığın, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere karşı yürütülen şiddetli mesihsel protestolarla aynı zaman diliminde ortaya çıkmış olması ya da toplumsal yapıda “paniğin yaşandığı, güçlü bir liderliğin ya da birliğin olmadığı” Kutsal Roma coğrafyası gibi bölgelerde türemesi bir rastlantı değildir (Harris, 1995: 184-189; Campbell, 2013: 89). Özellikle Protestan ve Katolikler arasındaki mücadelenin en sert haliyle yaşandığı reformasyon süreci, Hıristiyan birliğini sonlandıran 16. -17. yüzyılın savaş ve ihtilalleri, Avrupa’nın feodalizmden sıyrılıp güçlü ulusal krallıkları inşa etme süreci, cadı avının doruk noktasıdır. Bu süreç Avrupa halkları açısından tam bir kaos dönemidir; çünkü mülkiyet sorunları, artan ticaret, serflerin hızla tasfiyesi, yoksullaşma ve yabancılaşmanın kol gezmesi, dar bir grubun hızla zenginleşmesi, artan suç oranı, İsa’nın yeniden geleceğine dair kehanetlerin hızla itibar toplaması vb. sorunların yaşandığı dönemdir söz konusu olan. Kısacası bu iki yüzyıllık süreç, dünyevi yöneticilerin denetim ve kontrol ihtiyacını en çok hissettikleri ve her aksiliğin/musibetin ardında şeytanın saklandığı düşüncesinin kol gezdiği bir zaman dilimidir. Bu nedenle cadılık iddiasıyla yargılamalarda “dönemin dini tutarsızlıkları” oldukça uygun bir zemin hazırlamakta ve otoritelerin tam desteği

ile "en az saygı uyandıran değersiz üyeler" toplumsal yaşamdan "temizlenmiş" olmaktadır. Bu anlamda cadı avı, bir bakıma otorite boşluğunu dolduruyordu (Campbell, 2013: 75-76). Politik gücü ellerinde tutan krallar/prensler ve Kilise, cadı avı ile birlikte özellikle yoksul halk kitleleri arasında şu düşüncenin yaygın biçimde inanılırlığını temin etmişti:

> *türlü felaketlerle karşı karşıya kalanlar… prenslerin ve papaların kurbanı değil cadıların ve şeytanların kurbanı idiler. Çatınız mı aktı, ineğiniz düşük mü yaptı, yulafınız mı çürüdü, şarabınız mı bozuldu, bebeğiniz mi öldü… Bunun sorumlusu bir komşuydu, sizin tarlanızın çitini yıkan, size para borcu olan ya da sizin toprağınızı isteyen bir komşu -cadıya dönüşen bir komşu… Her köy ve kasaba sakinlerinin üçte birini veba ve açlık mı silip süpürdü? … düşman artık amorf bir hale gelmişti, gözle görünen bir fiziksel varlığı söz konusu değildi (Harris, 1995: 200).*

Ancak rasyonalizm temelinde işleyen aydınlanma felsefesi, zaman içerisinde, ilahi temelde üretilen şeytan figürünü değersizleştirecektir. Hatta aydınlanma felsefesinin etkisiyle birlikte, önceki yüzyıllardan farklı olarak şeytan, "romantizmin güçlendiği dönemde, zorbalığa karşı bir soylu başkaldırısının simgesi ya da özgürlük ve bencilliğin ikircikli bir temsilcisi" (Bulat, 2006: 39) olarak bile algılanacaktır. Bu durum şeytanın, modern-ulus devletle birlikte ilahi boyuttan kurtulduğu, fakat bir o kadar da dünyevileştiği anlamına gelir. Ne var ki soykırım, kitlesel savaşlar, dünyanın iki ana kutba bölünmesi, Saddam'ın Irak'ına karşı ilan edilen yeni Haçlı Seferi, küresel terörizm vb. ile birlikte şeytan 20. yüzyılda yeniden dirilmiştir. Çünkü 20. yüzyıl ile birlikte tıpkı 15. yüzyılda yaşandığı üzere toplumsal ve politik düzeyde kaos, kargaşa, belirsizlik yeniden hız kazanmıştır. Böylece dinsel metinlerde mücadele edilmesi gereken bir metafor olarak kurgulanan şeytan, toplumsal ve politik düzenin idamesi ya da yeniden inşası adına benzer bir işlevi yeniden üstlenmiştir. Zira şeytanla özdeşleştirilen kötülük, özellikle düzenin sahipleri tarafından bir kez *tanımlanıp* ad-

landırıldığı ve *karakterize* edildiği anda, onu temsil edecek bir varlık veya kimlik de kurgulanmaktadır. Bu kurgunun ardından yapılması gerekense, Bush'un 'şer odakları'na karşı dünya uluslarını mücadeleye çağırması türünden, 'kötülüğe karşı mücadele etmek' ve hatta 'onu ortadan kaldırmak' iddiasıyla harekete geç(ir)mektir.

Hıristiyan teologlar, Ortaçağ'daki cadı avı sürecinde, şeytan ve kötü ruhları görünüşlerinden davranışlarına kadar tanımlama ve kategorize etmede en önemli meşru aktörler idi. Tanımlama gayreti ve din adamlarının bu süreçte önemli bir misyon üstlenmeleri, esasında veba salgınından olumsuz yaşam koşullarına kadar istenmeyen her türlü duruma bir sorumlu arama niyetini gösterir (Nahya, 2011: 31). Ancak her ne kadar şeytan ve onun hizmetkârı olan cadılar bu işten mesul tutulmuşlar ise de, asıl sorun, insanlar arasında bunlara yardım ve yataklık edenleri tespit etmekti. O nedenle şeytanlaştırılan her kimlik (*o kimliği taşıyanlar*), kötülüğün kaynağı olarak maddi ya da manevi olarak yok edilme tehdidini ve bunun gerekli koşullarını kendi içinde barındırmaktaydı. Çünkü şeytan, İslam inancından farklı olarak daima bir beden ile algılanmakta, bedeni şeytanca ele geçirilmiş *olan*sa insani özü kaybederek basit bir nesne olarak yorumlanmakta, zira tamamıyla şeytanın emrinde hareket ettiğine inanılmaktaydı. Bu süreç, var olan politik ve toplumsal düzeni ya da bir politik kararı/eylemi meşrulaştırmak adına kolaylıkla devreye sokulabilmiştir. Harris'in (1995: 202) bu anlamda tespitleri önemlidir:

> *… cadı çılgınlığı, gizli kalmış bütün protesto enerjilerini dağıtmış ve parçalamıştır. O yoksulları ve mülksüzleşmiş olanları terhis etmiş, onların toplumsal mesafelerini artırmış, onları karşılıklı kuşkularla doldurmuş, komşuyla komşuyu kapıştırmış, herkesi soyutlamış, herkese korku salmış, herkesin güvensizliğini arttırmış, herkesi çaresiz bırakmış, herkesi umarsızlık duygusuyla doldurmuş ve yönetici sınıflara bağımlı kılmış, herkesin öfke ve düş kırıklığı için tam anlamıyla yerel bir odak hazırlamıştır. Böylece, dinsel ve siyasal düzeni, serveti yeniden dağıtma ve sınıfları eşitleme istemleriyle karşı*

karşıya getirme olanağından yoksulları hep uzaklaştırmıştır… Toplumun ayrıcalıklı ve güçlü sınıflarının sihirli fişeğidir.

Demek ki şeytanlaştırma stratejisi, politik açıdan kötülüğü/kötüyü tanımlama *gücünü* egemen olanın eline bırakmaktadır. Bu güç bilhassa Kilise'nin dinsel açıdan meşrulaştırma gücüyle buluştuğunda, bir bakıma "yozlaşma ve kaosun ayyuka çıkmasıyla, artan kefaret ihtiyacını" (Kearney, 2012: 39) da karşılamış olmaktadır. Böylece *düzen*in sahipleri kimin neye ne kadar hakkı olduğunu veya olmadığını, bu *tanımlama-adlandırma-damgalama* sürecine göre değerlendirmektedir. Toplumsal zeminde üretilen bir damgayı taşıyan birey, toplumsal ve politik sistem içinde adeta insandışılaştırılacaktır. O nedenle, damgalının "aşağı halini açıklamak ve temsil ettiği tehlikeyi izah etmek için bir damga teorisi, bir ideoloji inşa edilir", hatta "sosyal sınıf gibi başka farkları temel alan bir hasımlığı akla yatkın kılmak için rasyonel gerekçeler" bile geliştirilir. Böylece basitçe "bir kusuru temel alarak geniş bir kusur yelpazesini yakıştırma eğilimi" yaygınlaşarak, beraberinde "arzulanan ama pek de istenmeyen kimi sıfatları da yakıştırmaya" (Goffman, 2014: 34) meyledilir. Etnik açıdan Ermeni kimliği taşıyan Hırant Dink'in (ya da misyonerlik yaptığı gerekçesiyle din adamlarının) öldürülmesi, Alevi'lerin Cemevi statüsü için yaptığı taleplerin sonuçsuz kalması, Kürt'ün 'eşit yurttaşlık hakları' söylemi karşısında '*daha ne istiyorsunuz*' cevabı üzerinden nankörlükle suçlanması, Kemalist'e *zalim/otoriter/dinsiz* gözüyle bakılabilmesi, yukarıda bahsi geçen türden bir damgalama ve şeytanlaştırma sonucunda mümkün olabilmektedir. Çünkü damgalama temelli şeytanlaştırma süreci sayesinde *damgalı*, itibarsızlaştırılmış basit bir aktöre dönüşmektedir. Her türlü insanî itibar ve değerden yoksun kılınarak şeytanileştirilen *ötekine karşı* işlenebilecek *suç*lar ve *kötülük*ler de, ahlâken doğruluk ve meşruluk kapsamına alınmış olmaktadır. Diğer bir deyişle, şeytan damgasını yiyenlere karşı işlenen suçlar kolaylıkla rasyonalize edilerek vicdanen rahatlama olanağı temin edilmektedir. Bu durum bir bakıma günah keçisi yaratmak ile aynı anlamdadır. Günah keçisi aracılığıyla birey, içindeki kötülüğün

suçlusunu 'tespit ederek' kendisini, yeniden 'iyi olana ait' gösterme şansı yakalar. Ancak şeytanlaştırma, günah keçiliğinin daha katı veya bir sonraki bir halidir (Befu, 1999: 26). Cadı avcılığı evresinden günümüze kadar, şeytanlaştırılan kimliklerin egemenler tarafından son derece kötü, tehlikeli, her türlü kötülük ve beladan sorumlu, sayısal çeşitlilik ve güç itibariyle azametli aktörler olarak betimlenmeleri hep bu amacı gözetir. Şeytani kimlik taşıyan ötekiler ne kadar *büyük* suçlardan sorumlu tutulursa ve üstelik bu sayısız *ötekiler* arasında amaçsal olarak bir işbirliği ve ittifaklar olduğu ne kadar iyi formüle edilebilirse, o ölçüde "insanlık dışı alçak mahlûklar oldukları" algısı üretilebilecektir. Sonuçta böylesi bir algı onların uğradıkları kötü muameleyi "hak ettiklerini", onlara zulmetmenin "yapılacak tek doğru şey" olduğunu göstere gelmiştir. Günahı böylesine yoğunlaştırmak ise zulmü de o ölçüde şiddetlendirmek anlamına gelmektedir (Campbell, 2013: 48).

Şu durumda modern toplumu sadece *düzen* ve *kaos* kavramlarıyla izah etmenin bir miktar eksik kaldığı iddia edilebilir. Müphemlikle mücadele kadar, kötülüğü ve kötülüğün ortaklarını/kaynaklarını/ aktörlerini/liderlerini tanımlamak, adlandırmak, sınıflandırmak, damgalamak, sembolize etmek, yerini saptamak da modern toplumun karakteristik özelliklerindendir. Örneğin küresel anlamda kötülüğün zeminine AIDS türü hastalıklardan, uyuşturucu bağımlılığına, nükleer santrallerden Yahudilere, İslami radikalizmden kapitalizme, farklı cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimlerden işsizliğe kadar pek çok şey nasıl yerleştiriliyor ise; ulusal anlamda da faiz lobisi, darbeci zihniyet, irtica, Kürt ayrılıkçılığı, Alevi talepleri, gay/lezbiyenlerin görünürlüğü, boşanmaların çokluğu, faşizan eğilimler, TÜSİAD, paralel devlet, cemaat, komünist zihniyet, bağımlılık yaşının ya da evlilik dışı cinsel deneyimin giderek liseli gençliğe sirayeti gibi soyut, neyi ya da kimi kastettiği belli olmayan, amorf nitelikli pek çok değişken, kötülüğü tanımlamakta seferber edilebilmektedir. Bu noktada Messadié'nin (1998: 14) tespiti anlamlıdır: "*hepimiz her zaman bir başkasının Şeytan'ıyız*". Zira hem ulus-devletlerin hem de ulus üstü kurum ve kuruluşların bitmek tükenmek

bilmeyen "kötülüğe karşı savaş" çağrılarının muhatabı olmaktayız. Bu süreç kaçınılmaz olarak, birilerinin neyin iyi ve neyin kötü olduğu/olması gerektiğini kodlamasıyla nihayetlenmektedir. Örneğin hangi örgütün uluslararası terör örgütü listesinde yer alacağı veya ne zaman o listeden çıkacağı yahut bir cemaat yapılanmasının hangi dönemde devlet için büyük bir tehdit kaynağı olduğu veya olmaktan çıktığı, hatta hangi resmi kurumun hangi gazete(*cileri*)yi akredite ettiği ya da etmediği vb. sürekli olarak takip edilmek durumundadır. Böylesi bir modernlik hali, dört bir yanımızın kötülükler ve düşmanlarla çevrili olduğu algısını her geçen gün daha da pekiştirmektedir. Çepeçevre kötülük ve düşmanlıklarla çevrili olma hissiyatı ise, kültürel temelde giderek katılaşmayı, tahammülsüzlüğü, ötekiliği yaratan farklılıkların şeytanlaştırılmasını ve daha da önemlisi o şeytaniliklere karşı mücadele etme zorunluluğunu salık veren kutuplaştırıcı dilin yaygınlaşmasını desteklemektedir. Kısacası sürekli olarak yeni haçlı seferleri ve bu seferlere karşı verilmesi gereken yeni karşı-kutsal savaş gerekirliği bütün dünyayı kuşatmaktadır. Gözün ve zihnin kanıksama özelliği gereği, bu süreç aynı zamanda "kötülüğün sıradanlaşmasını" (Messadié, 1998: 14) ve buna bağlı olarak da duyarsızlık düzeyi pekişmiş kolektiviteleri yaratmaktadır. Örneğin bir zamanların en büyük kötülüğü olan 'trafik canavarı'nın verdiği korku, yerini *bayram* ve *ölüm* gibi iki bağlantısız kavramın birbiriyle zorunlu ilişkisine bırakmıştır. Benzer bir kanıksama ve tepkisizlik hali, iç savaş ve çatışmaların yaşandığı bölgelerden gelen ölüm haberleri, doğal felaket haberleri, iş kazaları sonucu ölümler ya da bir eşcinselin faili meçhul katli, İsrail-Yahudi çatışması haberlerinde de yaşanmaktadır.

Kontrol altına alınamayan ya da denetlenemeyen *atık* hüviyetindeki tüm krizlerin, belirsizlik/bilinmezlik temelinde potansiyel bir tehdit taşıdığı daha önce belirtilmişti. Oysaki şeytanlaştırmak, politik bir kriz veya ekonomik bir bunalım yahut kültürel/etnik bir çatışmanın, kısacası yolunda gitmeyen hemen her şeyin yükünü taşıyacak bir kötülüğün inşası anlamına gelir. Bu inşa, *günah keçisi* rolü üstlenecek kim-

liklerin yaratılmasını gerektirir. Günah keçisini kurgulama işini, bir toplumsal-politik düzende egemen sınıflar gerçekleştirir; fakat egemen sınıflar günah keçisinin kaderini paylaşmaz. Bu anlamda kitle, nasıl lider(ler)i olmasını arzu ederse, günah keçisi gibi nefret figürleri olmasını da ister (Campbell, 2013: 18). Demek oluyor ki, farklılık barındıran bir kimliği şeytani forma dönüştürüp, günah keçisi kılmak, zorlu bir psikolojik süreç gerektirir ve sıklıkla ideolojik temelde haklı nedenlere ihtiyaç duyulur. Bu, insanların diğer insanları, insani olmayan formlara dönüştürüp yok ederken suçluluk hissetmemelerini sağlayan bir süreçtir. Böylece hem *öteki* ortadan kaldırılırken, hem de onu ortadan kaldıranın kahraman olma şansı belirir (Befu, 1999: 26). Çünkü şeytanlaştırarak günah keçisi yaratmak, iç grup üyelerinin sahip oldukları halde inkâr ettikleri, hatta utandıkları istekleri, arzuları, eylemleri, değerleri, nitelikleri, *öteki*ne yüklemektir. Böylesi bir yükleme, günah keçisi üretenin tabulaştırmış olduğu şeyleri, sadece "kendisinin düşünmesini" olanaklı kılar. Kurgulanan böylesi bir dünyada "yasak ve tehlikeli işleri" yapanlar daima *öteki*lerdir; *biz* kimliği ise bu tür olumsuzluklardan bütünüyle arındırılır (Bilgin, 1994: 191). Kötülüklerin *öteki*ne yüklenmesi suretiyle günah keçisi kılınanların aynı zamanda insanlıktan uzaklaştırıldıkları unutulmamalıdır. Bu yönüyle günah keçisi yaratma, aslında tarih öncesi kültürlerde bile mevcuttur. Toplumdan bir kötülüğü kovmak adına yapılan kurban etme törenleri buna en iyi örnektir. Bunun ardında yatan asıl inanç, "günahın bir varlıktan diğerine, bir objeden bir başkasına geçebilen somut bir varlık olduğu ve bu şekilde suçluluk hissinden kurtulabilineceğine" ilişkindir (Campbell, 2013: 36). Günah keçisi olarak kurban edilmek söz konusu olduğunda kurban edilen hayvanların" değeri yüksektir, fakat onların insan karşılığı toplumun marjinal figürleri olmuştur: suçlular veya özürlüler gibi" (Campbell, 2013:37). Özellikle yaşanan büyük çaplı krizler, hangi ötekiliklerin günah keçisi olarak belirleneceğini şekillendirmede etkilidir. Çünkü günah keçisi kılma, "toplumu etkileyen büyük çaplı sorunların sorumluluğunu kötü güçlere atarak pozitif bir inanışın doğmasına izin" vermektedir (Campbell, 2013: 122). Örneğin

Connolly'nin (1995: 136-137) Sartre'den aktardığı üzere vebanın güçlü bir salgına dönüştüğü 14. yüzyıl Fransa'sında Yahudi kıyımı, Yahudilerin sırf vebanın sorumlusu olarak görülmesiyle bağlantılıdır.[54] Vebadan sorumlu tutulan Yahudi, bu anlamda günah keçisi kılınmış ve buna bağlı olarak yükselen Yahudi karşıtlığı, Yahudi'yi "kendisinin ve milletinin başındaki en alçaltıcı kötülüklerin sorumlusu" olarak kavratmıştır. Damgalanarak şeytanlaştırılan Yahudi, Fransız kimliğindeki alçaltıcı şeylerin sorumluluğunu üstlenerek Yahudi karşıtlarını rahatlatmıştır. Bu çerçevede ete kemiğe bürünmüş olan kötülüğün (*Yahudi*) bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra, uyumun yeniden kurulacağına dair inancı yerleştirmek olanaklıdır. Böylesi bir inanç, kötülüğün kaynağını kurutmak üzere insanlığı yaygın biçimde savaşa sürükleyeceğinden, iyiliği sorgulama isteği de o ölçüde azalacaktır. Böylesi bir süreçte kurgulanan '*kötülükle savaşıldığı*' retoriği ise, yasayı göz ardı etme ya da *istisnanın* yolunu açacaktır. Sartre'ının Yahudi kıyımı üzerinden izah ettiği bu şeytanlaştırmanın, yeni ulus-devletin inşa sürecinde Ermenilere ya da Kürtlere karşı gerçekleştirilenlerle veya Varlık Vergisi, 6-7 Eylül olayları gibi vakıalarla ne ölçüde benzeştiğine dikkat edilmelidir. Bu durum tam da Campbell'in (2013: 47) belirttiği '*iktidar*' ile '*günah keçisi*' "toplumun iki zıt ucunda, ancak birbirlerine temelden bağlı" haldedirler, tespitine denk düşmektedir.

Şeytanlaştırma, bir topluluğun içsel "bütünlüğünü koruyabilmesi ve karşılaştığı sorunlarla başa çıkabilmesi" adına elzem olduğuna göre, bu sayede "düzenin korunması" için de fırsat yaratılmaktadır. Örneğin Türk politik kültüründe *Batı/dış mihrak* algısı böylesi bir başa çıkma yoludur. Son yıllarda politik tartışmaya dâhil olan faiz lobisi, PKK'nın bir aracı kurum olarak damgalanışı, Ergenekoncu ya da Balyozcu adı altında geliştirilen yaftalar, bir zamanlar her faili meçhul cinayetin altında şeriatçı güçlerin aranması, Gülen cemaatinin paralel devlet metaforuyla damgalanışı 14. yüzyıl Fransa'sında Yahudi'nin her türlü

---

[54] Bu konuda ayrıca bkz. Rene Girard, *Günah Keçisi*, Kanat Kitap, 2005 ile Charlie Campbell, *Günah Keçisi: Başkalarını Suçlamanın Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, 2013.

kötülüğün göstereni olarak kodlanmasını andırır. Bu tip şeytanlaştırma örnekleri aslında saymakla bitmez. Örneğin Gezi Parkı direnişinde meşruiyet sorunu yaşayan hükümet, otoriter karar oluşturma sürecini, demokratikleşme eleştirilerini ya da türlü talepleri tartışma dışı bırakmak adına nasıl 'faiz lobisi' ya da 'darbe zemini hazırlama' retorikli komplo teorilerinden mülhem bir şeytan üretmişse; 17-25 Aralık operasyonları ve cemaat-iktidar geriliminin ardından ekonomik göstergelerin kriz sinyali vermesi nedeniyle yabancı sermayenin 'bu şartlarda ülkeye gelmeyeceğini' belirten TÜSİAD Başkanı Yılmaz, dönemin Başbakan'ı tarafından nasıl "ihanet" ile suçlanmışsa; Roboski bombalamasının ardından bölgenin gayri resmi ekonomik etkinliği olan "kaçakçılık" ön plana çıkartılarak, kaçakçılığı da PKK ile ilişkilendirerek, ölen insanları vatan haini ilan etme çabası nasıl güdülmüşse[55], bu tür şeytanlaştırma stratejilerine genelde politik/kültürel/etnik/dinsel kimliğin tehlikeye girdiği tüm kriz anlarında ziyadesiyle rastlanılmaktadır. Krizden kurtulmanın yolu şeytanlaştırma aracılığıyla, bir düşman belirleyip onu damgalamak, bu sayede onu "cezalandırmak" ya da "kutsallığa feda etmek"ten (Bilgin, 1994: 195); böylece asıl tartışmalı meseleyi sıradanlaştırarak, önemsizleştirmekten geçmektedir. Böylesi çözüm üretenler kendilerini daima "adaletin kılıcı" gibi görürler. Kaldı ki, şeytani ötekilere atfedilen kurgusal korku, toplumu bir kurtarıcı arayışına kendiliğinden yönlendirecektir. Zira düzenin egemen güçleri birer koruyucu ya da kurtarıcı olarak toplumu, o tehlikeden kurtaracaklarını vazederler. Bu anlamda denilebilir ki, yaratılan şeytani kötülükleri taşıyan *ötekiler* ile *iktidar* ya da *korku* ve *kurtarıcı*" ikiz değil, bileşiktirler. İkiyüzlü, tek gövdeli. Adeta birbirlerini var ederler. Nereden

55 Hatta dönemin İçişleri Bakanı İdris N. Şahin'den "*Ölmeselerdi mayına basıp sakat kalacaklardı,*" gibi garip bir açıklama da gelmiştir.

baktığınıza bağlı olarak gördüğünüz yüz değişir"[56] (Yalçınkaya, 2005: 31).

Özünde dinsel ve soyut bir metafor olan şeytanın, politik gerekçelerle dünyevi ve somut bir kimliğe dönüştürülmesi Jean d'Arc örneğinde de görülür. Kaos saçan şeytansı deliliğin en bilinen kurbanlarından olan Jean d'Arc mahkemede yargılanırken, Piskopos Pierre Cauchon onu büyüyle suçlamış ve şöyle devam etmiştir: "*Kız-oğlan-kız denen, yalancı, zararlı, halkı kışkırtan, kahin, batıl inançlı, Tanrı'ya küfreden, kibirli, İsa'nın inancına uymayan, tafracı, putperest, vahşi, sefih, şeytanın himayesindeki, dönek, dinden ayrılmış ve sapkın Jean*" (Messadié, 1998: 461). Çünkü Sartre'ının dediği gibi, "yapılan her kötülükten sorumlu biri(*leri*) olmalıdır ve bunların sorumluluk düzeyi kötülüğün ciddiyetiyle orantılıdır" (Connolly, 1995: 140). İktidarın cadılık/büyücülük iddiasıyla birilerini imha ediyor oluşu, bunun iktidarın başat karakteri olduğunu göstermez. Çünkü "nesnenin tarihine son veren iktidar, nesneyle birlikte kendi tarihine de son vermiş olur" (Yalçınkaya, 2005: 19). Bu nedenle, imha edecek olmasına rağmen, kendi sonunu getirmemek adına "yaşam ile ölüm, insan ile insan olmayan arasındaki sınıra kara şiddet uygular". Örneğin Engizisyon, cadılık yaptığı gerekçesiyle yakacağı bedeni önce itiraf ettirip, sonra yakmıştır. Böylece henüz yaşayan beden, birazdan ölecek olmasını onaylar. Diğer bir deyişle şeytanlaştırılmış olana "ölmeyi hak ettiği", kendi eliyle onaylattırılır (Yalçınkaya, 2005: 20). Bu nedenle Ortaçağ evresinde üretilen şeytanlık, büyücülük, cadılık türü iddialar, suçlamalar ve yargılamalardan tek sorumlu papalık ve din adamları değildir. Onlara, kral ve prenslerin de ciddi bir desteği söz konusudur. Çünkü toplumsal yapıdaki her türlü farklılık, bölünme, düşmanlık, sapkınlık hem dinsel hem de dünyevi iktidara tehdit olarak algılanmıştır (Messadié, 1998: 467-481). Cadı avcılığı

---

[56] Campbell (2013: 18) ise iktidar ile günah keçisini bir paranın "ters iki yüzü" olarak ve birini "diğerinin gölgesi" olarak değerlendirir. Örneğin cadı avcılığı evresinde "soylunun zıttı fakir değil, günah keçisi"dir.

sayesinde hem Kilise[57] hem de devlet temize çıkmış, hatta bu aktörler kendilerini aynı zamanda vazgeçilmez de kılmışlardır. Çünkü "rahipler ve soylular her yerde hazır bulunan ama izlenip ortaya çıkarılması güç olan bir düşmana karşı insanlığın büyük koruyucuları" idiler (Harris, 1995: 201).

O günkü koşullarda iktidar ve kilise ittifakının yerini bugünkü koşullarda '*iktidar, üniversite ve medya*' ittifakının aldığı söylenebilir. Diğer bir deyişle Avrupalı kralların düşmanlarını korkutmak ve haksızlıklarını meşrulaştırmak adına ihtiyaç duydukları şeytanı, papa aracılığıyla din kurumu nasıl üretip dolaşıma sokuyor idiyse; günümüzde de politik gücü elinde tutanların toplumu denetlemek ve onu hizaya sokmak için ihtiyaç duydukları şeytansı kimlikleri medya ve entelektüel ordusu (sembolik seçkinler), internet ve sosyal medyanın kolaylaştırıcı etkisiyle birlikte, zorlanmadan dolaşıma sokabilmektedir. Bu sayede iktidarın otoriterleşme eğilimi, Kürt sorununda çözüm sürecinin içine düştüğü açmazlar, sivil anayasa hazırlayamama, Suriye meselesinde hükümetin pozisyonunu kaybetme sıkıntısı, iktidarın giderek bio-iktidar aracılığı ile beden tahakkümüne yönelişi, karar alma sürecinin dar bir çekirdek kadro ile sınırlandırılması, yolsuzluk ve rüşvet operasyonlarının varlığı vb. sorunları ötelemek mümkün olabilmektedir. Özellikle medyanın kullandığı kutuplaştırıcı dil ile bu dilin akademik unvan taşıyan entelektüellerin metinleri ve hatta kampus alanları[58]

57 Cadı avcılığı evresinde avcılar, her türlü eylemini İncil'in "demonolojisine ve satanizmine dayanarak meşrulaştırmışlardır" (Girard, 2005: 229).

58 Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Sanat Bölümü Başkanı olan bir öğretim üyesinin sosyal medya üzerinden Gezi Parkı direnişi sürecinde hakaret ve şiddet yanlısı kutuplaştırıcı bir dil ve üslup ile paylaşımlarda bulunduğunu hatırlamak gerekir. Bu paylaşımlardan özellikle ikisi (16.06.2013 tarihli), tam da farklılıkların şeytanlaştırılarak ötekileştirilmesi sürecinde iktidar-medya-akademi ittifakını örneklemesi adına anlamlıdır: "*Üç-beş eylemci çapulcu değil, Yahudi, Ermeni ve Rum özünde ahmakların bileşeni bir grubun ile dünden yarına kavgamız olacaktır*" ve "*Yahudi, Ermeni ve Rum'sanız Gezi Eylemlerinde aktif rol almanızı, anlayışla karşılıyorum. Lütfen soyunuzu araştırın*" (http://www.universitekonseyleri.
org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=1&Itemid=24& li-

aracılığıyla dolaşıma sokulması, *öteki*nin şeytani bir varlık üzerinden anlamlandırılmasında oldukça işlevseldir. Bir yandan medyanın propagandatif maksatlı kitleyi yanlı, seçmece ve yanlış söylemlerle bilgilendirmesi, diğer yandan uzman kimliği atfedilen akademisyenlerin gazete sayfalarında ya da televizyon ekranlarında buluşturulması, özellikle kriz dönemlerinde kitleleri manipüle etmek adına daha da yararlı sonuçlar verebilmektedir. Gezi Parkı direnişlerinin ilk haftası boyunca sosyal medya dışında klasik medyanın bu olayları duyurmayışı ya da türlü belgesellerin ekranları süslemesi en anlamlı örneklerdendir. Medyanın, görmezden gelme tavrını yürütemeyeceği süreçte ise kin, nefret, düşmanlık ve intikam duygularını körükleyecek biçimde haber/program yapması, şeytanlaştırılmış ötekine karşı kitleyi diri tutmak adına önemli bir manevradır. Medyanın bu tavrı, aslında modern devletin egemen söyleminin genel tavrı ile uyumludur. Modern devlet ile birlikte tek tipleştirilen kimlik karşısında görünmez kılınamayacak türden farklılıkları bertaraf edebilmenin yolu, o farklılıkların (dinsel, politik, cinsel, kültürel) bir suçla ilişkilendirilmesidir. Bu tür stratejilerin bilinen en orijinal örneği ise gerek Vietnam, gerekse Irak savaşlarında Amerikan medyasının, militarist ve milliyetçi söylem üretimi yoluyla toplumu savaşa hazırlamasıdır.

Jean d'Arc özelinde yukarıda örneklendirilen suçlamalarda görüldüğü üzere, bu süreçte önemli olan, farklılıkların şeytanla özdeşleştirilebiliyor oluşudur. Çağın, dönemin, kültürün, geleneğin, politik düşüncenin, o günkü inanışların vb. belirlediği *normal olma* eşiğini aşan her şey, şeytani bir kötülük ile ilişkilendirilir. Çünkü normlara uymayanlar *biz* kimliğinin ürettiği farklılığa mahkûm olanlardır. Toplumsal normlar ölçeğinde farklı kılma, bir bakıma *etiketleme* ya da *damgalama* stratejilerini gerektirir. Bu anlamda şeytan, özünde son derece toplum-

---

mitstart=15 E.T.=10.02.2014). Öte yandan Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde 4-5 Haziran 2013'te Eğitim-Sen'in yurt çapında düzenlediği iş bırakma eylemine katılan Eğitim-Sen üyesi 8 araştırma görevlisinin, açılan soruşturma sonucu 24 ay kademe durdurma cezası alması bu konuda ayrı bir örnektir.

sal bir tasarımdır. Nasıl ki bir zamanlar Avrupalının yaşadığı cadı çılgınlığı, Ortaçağ'ın sonlarında yaşanan bunalımın sorumluluğunu "hem kilisenin hem devletin üzerinden alıp bunu insan biçimindeki imgesel şeytanlara yüklüyor" idiyse, "bu iblislerin acayip etkinlikleriyle zihni meşgul, aklı başından gitmiş, yabancılaşmış, yoksullaşmış kitleler, kokuşmuş rahiplerin ve açgözlü soyluların yerine gemi azıya almış şeytanı suçluyorlar" (Harris, 1995: 200) idiyse; Gezi Parkı'nda çadır kurup gece gündüz nöbet tutan üniversiteli gençler, üstelik kızlı-erkekli direnen gençler, dahası anne ve babaları tarafından desteklenen gençler, silah yerine espri ve mizahı kullanan gençler, görenlerin *satanist/anarşist* olarak damgalayacağı halde kendilerini anti-emperyalist Müslüman olarak isimlendiren gençlerle birlikte *yeryüzü sofrası* olarak adlandırdıkları iftar sofralarında bir araya gelen gençler de bir bakıma bu toplumun normal(*lik*)leri açısından son derece şeytani idiler ve eylemlerine anlam verilemiyordu. O nedenle bu gençlerin "aldatıldığı, kandırıldığı" özellikle de ülkenin gelişmesinden rahatsız olan dış güçlerin "oyuncağı" olunduğu retorikleri bir anda iktidar çevresi tarafından hızla ve yoğun biçimde dolaşıma sokulmuştur. Ancak kimlik üretimi, *biz* ve *öteki* arasında karşılıklı olarak işleyen bir süreç olduğu için; politik güç Gezi Parkı direnişlerine destek veren kitleleri ne oranda damgalayarak şeytanlaştırmış, onları ne ölçüde tüm kötülüklerin kaynağı kılmışsa; damgalanarak şeytanlaştırılan muhalif gruplar da o nispette iktidarı ötekileştirerek aradaki mesafeyi artırmıştır. Bu durum "kimlik normlarının uyumculuk kadar sapmayı da tetikle"mesiyle ilgilidir. "Bir kimlik normuna riayet etmekte güçlük çeken bireyin, bu normu muhafaza ve tatbik eden topluluktan uzaklaşma" (Goffman, 2014: 182) olanağına bağlı olarak şeytanlaştırılma stratejisi, farklı kimlik taşıyan aktörlerin giderek birbirlerinden ayrı düşmelerini ve soyutlanmalarını da beraberinde getirecektir.

Bu konuda belirtilmesi gereken son bir nokta ise, herhangi bir farklılık taşıyan kimliğin daima topyekûn şeytanlaştırılıyor oluşudur. Örneğin bütün bir Sovyet Komünizmi, bütün bir ABD, kapitalist düze-

nin kendisi, Aleviliğin/Kürtlüğün/Ermeniliğin tümü veya AKP iktidarı açısından bütün bir CHP zihniyeti şeytanlaştırılır. Başka bir ifadeyle şeytanlaştırmada, bireysel varlıkların bir totaliteye mahkûm edilmesi veya totaliteye indirgenerek yok sayılması söz konusudur. O nedenle ötekileştirme süreci, bir kimliğin genelleştirme/türdeşleştirme/ homojenleştirme stratejileri sonucu topyekûn olumsuzlanmasını nasıl gerektiriyorsa; şeytanlaştırma da (*şeytanla özdeşleştirilen*) kötülüğün, *öteki* kılınanın doğasına ait bir şey*mişçesine* onun özüne yapışmasını beraberinde getirir. Olumsuzlanan kötülük, *biz* kimliğine değil, yalnızca *öteki*ne ait olabilir. O nedenle kimlikler arasında yaşanan düşmanlıkların nasıl kurulduğu, şeytanlaştırmanın nasıl kotarılacağını da belirlemektedir. Çünkü herkes kendi düşmanı tarafından şeytanlaştırılır. Özellikle katı ideolojik tavırlar ya da insanlığa mutlak doğruyu muştulayan anlatılar, kendi öğretilerine uymayan her şeyi topyekûn şeytan/kötülük ile ilişkilendirerek, söz konusu kimliği *belli bir türe* ait kılmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, modern dünyanın şeytanlaştırdığı her türlü kimlik, ama az ama çok, politik bir ton taşır. Kürt ve Türk, Ermeni ve Türk, Alevi ve Sünni, Sırp ve Bosnalı, Azeri ve Ermeni, Kemalist ve İslamcı, CHP ve AKP, Yahudi ve Alman, Arap ve İsrail vb. karşıtlıklar arasındaki çatışmaların ve karşılıklı şeytanlaştırmaların hemen bütünü politik bir zemin üzerine inşa olunur. Nasıl ki Vietnam Savaşı ile birlikte Amerikalılar "çekik gözlü şeytanların ve değersiz küçük sarı adamların tehdidi altında" olduklarını hayal etmişler ve kendi kendilerini büyülemişlerse (Harris, 1995: 221); Türkiye'de de insanlar kimi zaman kendilerini mum söndü oynayan '*sapkın*'(!) Alevilerin devleti ele geçirme tehdidi, kimi zaman Türkleri katletmek (!) isteyen Ermenilerin ya da "hepimiz Ermeniyiz" diye haykıran kendini bilmezlerin (!) oyunları, kimi zamanda '*pis*' (!) Kürtlerin yahut '*hastalıklı*'(!) eşcinsellerin taşıyacağı kötülüklerin riski altında yaşadığı zannına kapılabilmektedir. Böylesi bir zan, Kürtlerin, azınlıkların, solcuların, Alevilerin, Kemalistlerin, duruma göre İslamcıların ya da cemaat(ler)in tüm olumsuzlukları kendi üzerlerine çekerek tehdit unsuru olarak algılanmalarına yol açabilmektedir. Amerika'da beyazlara karşı siyah-

lar, İsrail karşısında Filistinli Araplar, 11 Eylül sonrası Batı dünyasında esmer tenli ve İslami bir isim taşıyanlar, terörün en yoğun yaşandığı yıllarda Türkiye'nin Batı'sında yaşayanların gözünde Kürtler vb. sadece bireysel olarak değil, kültürel temelde topyekûn bir şeytanlaştırmanın muhatabı olmuşlardır. Bir siyahın veya Kürdün işlediği suç bütün zencilere ya da Kürtlere, bir intihar bombacısı Arabın eylemi bütün İslam dünyasına karşı aşağılayıcı, insandışılaştırıcı, vahşilikle özdeşleştiren tanımlama ve şeytanlaştırmaları beraberinde getirebilmektedir.

Farklılık temelinde şeytanlaştırılan bir kimlik söz konusu olduğunda, o kimliğin taşıyıcılarında devlete karşı bir "hınç birikimi" (Connolly, 1995: 265) oluşacağı da unutulmamalıdır. Devlet, temsil ettiği ve aynı zamanda kendi özünü oluşturan kimlikleri korumak adına, belli dönemlerde belli hınç nesneleri oluşturur. Dolayısıyla farklılığın kötülükle ilişkilendirilerek şeytanlaştırılması, beraberinde devletin temsil ettiği kimliğin tehdit altında olduğu yanılgısını üretir. Bilinçli olarak üretilen böylesi bir tehdit algısı *biz* kimliğini daha da katılaştırır. Linç girişimleri, üretilen tehdit algısı ile birlikte *biz*lik duygusunun, *öteki* kılınan farklılık karşısındaki katılığını gösteren en iyi örneklerdendir. Toplumsal yaşamda, son derece basit bir gerekçe ile ortaya çıkan, ancak ardında ciddi düzeyde şeytanlaştırma eğilimleri barındıran linç girişimleri, bir bakıma şeytanın durdurulması ve iç grubu oluşturan bireylerin *biz*lik duygusu bağlamında biriken nefret duygularının boşaltılabilmesi adına son derece işlevseldir. Geçmişte yaşanan 6-7 Eylül olayları, Maraş katliamı ya da yakın geçmişte cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimi farklı olanlara karşı işlenen cinayetler, Ocak 2010'da Selendi'de yaşayan Romanlara karşı sergilenen nefret gösterisi, yurdun batı ve güney bölgelerinde çalışan Kürt kökenli mevsimlik işçilere karşı basit bir gerekçeyle alevlenen topyekûn saldırılar (örneğin Haziran 2008'de Gebze'de Kürt işçilerin uğradığı saldırı gibi), 2006'da Santa Maria Kilisesi rahibinin ve 2007'de Dink'in öldürülmesi, Gezi Parkı direnişi sürecinde Ali İsmail'in bir sokak arasında dövülerek öldürülmesi, *hınç birikimi* ve buna karşı oluşan *linç* ilişkisini gösteren örnekler-

den bazılarıdır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır: ötekiliği karşılayan herhangi bir aktörün günah keçisi kılınarak böylesi linç eylemleriyle yok edilmesi, Girard'ın (2005: 244) belirttiği üzere, çoğunluğu oluşturan gruplar açısından "uzlaştırıcı bir etki"ye de sahiptir.

Sonuç Yerine:

Politik şeytanın 'ihanet' ile ilişkilendirilmesi ve toplumun 'aryanlaştırılması'

Şeytanlaştırma sürecinin gizemi, politik açıdan kötülüğü/kötüyü *tanımlama gücü*yle ilişkilidir. Tanımlama gücünün Türkiye ölçeğindeki en önemli araçlarından birinin, "hain" veya "ihanet" kavramları ile somutlaşan *bölünme korkusu* olduğu söylenebilir. Mardin (1997: 180-183), bu korkunun ürettiği *bölücülük* suçlamasını, Türk politik kültüründe iktidar-muhalefet ilişkilerini analiz etmek maksadıyla kullansa da; bölücülük ve onun ürettiği ihanet/hainlik tanımlamaları, biz-öteki ilişkisinde *öteki*ne karşı geliştirilen tahammülsüzlük ve her türlü muhalif düşüncenin şeytanlaştırılması adına önemli bir araçsallık sunmaktadır. Çünkü Türk politik sistemi, en başından itibaren "felsefi ve derin toplumsal kabulleri olan bir yaşam biçimi" kavrayışıyla değil, "reaksiyoner ve cebri özellikler taşıyan" bir karakterle tasarlandığından; politik ve toplumsal düzen, toplumun tüm kesimlerini kapsayacak genişlikte değil, aksine "muasır medeniyeti farklı biçimde okuyabilen değişik kesimleri dışlayarak iktidara endeksli dar, kapalı ve dogmatik bir sistem" olarak kurgulanmıştır (Çaha, 2001: 12). Böylesi bir tasarım ise mücadeleyi, ihanet/hainlik/bölücülük türü korku retorikleri üzerinden işleyen "politik iktidarı ele geçirme mücadelesi"ne indirgemiştir. İktidar gücünü ele geçiren her toplumsal/politik kesim, iktidar pozisyonunu sürekli kılmak adına *farklı* politik ideolojileri, inançları, etnik kökenleri ihanetle ilişkilendirmek suretiyle sistemin dışına itmektedir. Bu karakterin son yıllarda rijit bir kararlılıkla süreklilik kazandığı belirtilmelidir. Özellikle AKP iktidarı ile cemaat arasında yaşanan gerilim

ve 17-25 Aralık süreciyle birlikte iki iktidar odağı arasında somutlaşan çatışma, bunun en tipik örneklerindendir. Bu örnek, '*iktidar gücünü eline geçirenin ihanet suçlamasına en yakınında bulunandan başlaması*' geleneğine de ışık tutmaktadır. Osmanlı devrindeki kökenleri bir yana, daha Cumhuriyet'in kuruluş aşamasından itibaren ihanet sarmalı 'en yakında olandan' başlamak üzere işleye gelmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, cumhuriyet ile birlikte yeni politik sistemin kuruluş ideolojisine yerleşen *ötekinden nefret etme* merkezli politik kültürün son on yıllarda daha da belirgin bir hal aldığı; hatta AKP iktidarının *ustalık evresi* olarak tabir edilen üçüncü dönemi ile birlikte, ötekinden nefret etme kültürünün dinsel bir ton ile buluşarak ('*solcu, ateist ve terörist*' kavramları arasında kurulan *özcü* ilişkide olduğu gibi) *öteki*ni ete kemiğe bürünmüş bir şeytana dönüştürdüğü ve böylece nefret söylemini güçlü bir kültürel zemin üzerine inşa etmeye başladığı söylenebilir. Böylesi bir politik kültürde her şey mutlak hakikat üzerinden algılanmakta ve ötekileştirme daha katı bir sürece evrilmektedir. Hain ya da ihanet tanımlaması dolayımıyla *öteki*nin düşünce, varlık veya davranış tarzlarının her türlü meşruiyet zemini ortadan kaldırılmakta, Mardin'in işaret ettiği üzere, yerel/ulusal ölçekte şeytanlaştırılan *öteki* üzerinde "yaygın bir denetim" ağı kurulabilmektedir.

*Öteki*ni şeytanlaştırma sürecine işlevsel bir katkı sunan hain/ihanet tanımlamaları, şeytanlaştırma sürecinde genelde amorf bir hal almaktadır. Çünkü ihanet iddiası, yerine göre millet, yerine göre ülke, yerine göre rejim, yerine göre politik birlik ve devletin bekası, yerine göre dinsel değerler vb. üzerinden üretilebilmektedir. Kentel (2008) ihanet dilinin bu çerçevede "en güvenilir kurumdan bile güçlü" olduğunu, çünkü onun Türk milliyetçi söylemindeki stratejinin dili olduğunu belirtir. İhanet/hain arayışı politik mücadelenin konusu ve içeriğine bağlı olarak kolaylıkla "araçsallaştırılabilen ve özdeşleşilebilen bir dil"dir. Kentel bu doğrultuda ihanet algısının ürettiği en önemli tali kavramın "*sızmak*" terimi olduğunu belirtir. *Sızma* eylemi/ihtimali/tehlikesi, *öteki*ni şeytanlaştırma konusunda çok daha güçlü

bir araçsallık sunduğu gibi, *biz* kimliğini de sürekli olarak teyakkuz haline sevk etmektedir. Bir zamanlar türban (göstereni üzerinden *gerici fikirler*) üniversitelere sızıyordu, şeriatçılar devlet kadrolarına sızıyordu, PKK komşu devletlerden ülkeye sızıyordu, hali hazırda yabancısı olduğumuz değerler medya aracılığıyla Türk'ün geleneksel değerlerinin içine sızmakta, Aleviler yargı ve ordu kademelerine sızmakta, teröristler TSK'ya sızmakta[59], faiz lobisi sokak gösterileri aracılığıyla gençliğin arasına sızarken, Gülen cemaati de paralel yapılanma ile devletin kurumsal varlığı içerisine sızmaktadır. Örneğin TÜSİAD Başkanı Muharrem Yılmaz'ın 23 Ocak 2014 tarihinde TÜSİAD'ın 44. Genel Kurulu'nda yaptığı konuşmada, "*Hukukun üstünlüğüne riayet edilmeyen, yargı mekanizması AB normlarında çalışmayan, düzenleyici kurumlarının bağımsızlığına gölge düşen, vergi cezaları veya başka tür cezalarla şirketler üzerinde baskı kurulan, İhale Yasası onlarca kez değiştirilen… Böyle bir ülkeye yabancı sermayenin gelmesi mümkün değildir*"[60] sözleri üzerine, Erdoğan TÜSİAD Başkanı'nın böyle bir "ifade kullanamayacağını", şayet kullanıyor ise bunun "ülkeye karşı ihanet"[61] olduğunu ifade etmiştir. Tehdit/bölünme algısı üzerinden şeytanlaştırmanın kol gezdiği bir ortamda hain olmak ya da ihanet ile suçlanmak son derece yaygın, ama bir o kadar da ucuz bir *ötekilik* halidir.

---

59 İkinci Ergenekon Davası'nın 42. Oturumda D. Ali Özoğlu'nun avukatı, yaptığı savunmada iddia makamına karşı bu ifade üzerinden eleştiri yöneltmiştir: "*Siz bu adama terörist diyerek, 'TSK'ya terörist sızdı,* TSK teröristlerle kol kola' demiş olmuyor musunuz?..." (http://www.milliyet.com.tr/tsk-ve-allah-istemedikce-darbe-olmaz/siyaset/sondakikaarsiv/19.02.2010/1201266/default.htm E.T.=10.02.2014)

60 http://www.zaman.com.tr/ekonomi_baski-kuran-bir-ulkeye-yabanci-sermaye-gelmez_2195268.html (Erişim Tarihi: 5.2.2014)

61 http://siyaset.milliyet.com.tr/tusiad-a-vatana-ihanet-suclamasi/siyaset/detay/1826993/default.htm (Erişim Tarihi: 5.2.2014). Kentel'in (2008) hatırlattığı üzere Genelkurmay Başkanlığı 3 Mart 2008 tarihinde yayınladığı bildiride, ordunun Kuzey Irak'taki kara harekâtını eleştiren CHP ve MHP'ye yanıt olarak "(*TSK)…24 yıldan bu yana devam eden terörle mücadele sürecinde, ilk defa bu tür anlamsız saldırılara hedef yapılmak istenmektedir. Bu saldırılar, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin terörle mücadele azmine, hainlerden daha fazla zarar vermektedir*" diyerek muhalefet partilerini, hainliğin de ötesinde bir yerde konuşlandırmıştı.

Bu arada Kentel'in bahsettiği milliyetçi stratejiye ait dilin, milliyetçi düşüncenin şekillendiği tarih ve koşullarla ilişkili olduğu gerçeği de gözlerden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere Osmanlı devrinde milliyetçilik 'Türkçülük' adı altında biçimlenirken, Batı'da olduğu gibi mutlakiyetçi yapıları dönüştürmek veya feodal yapıları ortadan kaldırmak, yahut dinsel hegemonyayı seküler ulus-devlet ile ikame etmek türü hedefler gütmemiştir. Türkçülük, imparatorluğu parçalanma sürecinden kurtarma ya da '*devlet nasıl kurtarılır*' sorusuna cevap arama sürecinde nihai bir alternatif olarak üretildiği için, her türlü ayrılıkçı hareketi kendi varoluş mücadelesinin *ötekisi* olarak kodlamıştır. Diğer bir deyişle, Osmanlı tebaasını oluşturan farklı ulusların ayrılıkçı hareketleri *Türkçülüğü*; I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı sürecinde oluşan karşı hareketler de *milliyetçi dili*, hainler/ihanetler/sızmalar/bölünme ve parçalanmayla ilişkilendirerek değerlendirme refleksine sürüklemiştir. Örneğin PKK ile özdeşleştirilen Kürt kimliği, Türk ulus-devletine karşı bir *direniş* içerisinde olduğundan bir Kürtün karıştığı herhangi bir eylem/suç/düşünce doğrudan gerilikle, medeniyet dışı kalmışlığıyla, görgüsüzlüğüyle, vicdansızlığıyla vb. ilişkilendirilerek gerek medya gerekse politik aktörler vasıtasıyla dolaşıma sokulmaktadır. Bu sistematik karalama stratejisi, bütün bir Kürt kimliğinin toplumsal bellekte şeytanlaştırılmasını ve şeytanlaştırılan kimliğin doğal olarak *düzen*e karşı *kaos* yaratma kapasitesiyle özdeşleştirilmesini; bunun da Kürt kimliğinin düzene tabi kılınması için geliştirilen müdahaleyi meşrulaştıracağı kesindir. Kaos ve düzen ikiliğinde kaosu yaratan taraf olarak şeytanlaştırılmış kimlikler, *biz* kimliği karşısında aşağı konumda kategorize edileceğinden, *biz*in tepeden bakan bir tavırla medenileştirici müdahaleleri de meşrulaştırmış olacaktır. Alevilerin Cemevlerinin statüsü konusunda devletten beklentilerine karşı, iktidar sahiplerinin Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla geliştirdikleri olumsuz yanıtlar[62]

---

[62] Bu meseleye dair en tuhaf örnek Ankara'da yaşanmıştır. Çankaya Cemevi Yaptırma Derneği'nin Ekim 2004'te Çankaya Kaymakamlığı'na başvurarak, Belediye İmar Planı'nda ibadethane olarak ayrılan arazinin Çankaya Merkez Cemevi'ne tahsisini istemesi

tam da bu açıklamalara uygun düşmektedir. Sünni inanç sahibi hâkim çoğunluğun gözünde Alevi kimliği horlanan, aşağılanan, sapkınlaştırılan bir kimliktir. Kendini üstün pozisyonda gören Sünni ortodoksi, bu üstünlük duygusundan hareketle Aleviliği, politik/bürokratik aygıtlar aracılığıyla doğru/hak yola çevirmek için önlemler alma mecburiyetinde/sorumluluğunda hisseden bir refleks üretebilmektedir.

O halde *bölücülük* mitosu üzerinden geliştirilen *ihanet/hainlik* ve *sızma* retoriklerinin özü itibariyle devletin, pozitivist bir bakışla medenileştirici ve dönüştürücü müdahalesini *hak* olarak gö(*ste*)rme ve bunu meşru bir zemin üzerine inşa etme olanağı yarattığı iddia edilebilir. Örneğin modernitenin *öteki*si olan deliler akıl hastanelerine veya muhalif olarak tanımlanan fikir sahipleri hapishanelere kapatılmak suretiyle; engelliler daha az göze batsın diye toplumsal düzen engelsizler için oluşturulmak suretiyle bir anlamda toplum "aryanlaştırılmaya çalışılmakta ve tüm farklılıklar normallik sınırları içinde görünürlüklerini yitirmeye ya da dışlanmaya" (Aslan, 2009) mecbur bırakılmaktadır. Bu anlamda KCK operasyonları, Gezi Parkı direnişine katılanların evlerine düzenlenen baskınlar, eşcinsellerin öldürülmeleri, misyonerlik faaliyeti yaptığı gerekçesiyle din adamlarına yönelik cinayetler vb. bu doğrultuda toplumu aryanlaştıran şeytanlaştırma etkinliklerinin izdüşümü olarak okunabilir. Aryanlaştırma sürecinde şüphesiz devletin politik gücünü elinde tutan egemenlerin tercihleri[63] önemlidir. Zira egemen olan, şeytanlaştırma stratejisiyle insandışılaştırdığı kimlikleri -Bozarslan'ın tabiriyle- "tekeline" alacak ve zamana karşı sabitlediği

---

üzerine, kaymakamlığın valiliğe, valiliğin de İçişleri Bakanlığı'na ilettiği talep, nihayetinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na ulaşmış, Diyanet ise 17 Aralık 2004 tarihli yazısında, kanunla tekke ve zaviyelerin kapatıldığını belirtilerek, "İslam ibadetine mahsus ve usulüne göre açılmış cami ve mescit dışındaki yerlerin, ibadet yeri olarak kabulü mümkün değildir" yanıtını vermiştir. Kaymakamlık ise Diyanet'in bu yanıtına binaen Cemevi talebine olumsuz karşılık vermiştir (http://www.milliyet.com.tr/2005/02/03/guncel/gun05.html - Erişim Tarihi: 02.01.2014)

63 Dönemin Başbakan'ı Erdoğan'ın Şubat 2012'de dile getirdiği "*dindar nesil yetiştirmek istiyoruz*" sözleri aryanlaştırma arzusunun farklı bir boyutuna delalet etmektedir.

karakteristik özellikleri üzerinden *öteki*ni türdeş ve homojen kılacaktır. Ancak bu tercihlerde kaba güç kullanmaktan ziyade dili, kültürü, inancı, politik düşünceyi hedef alan, bunları unutturmaktan dışlamaya ya da aşağılamaya kadar uzanan politikaları gündelik yaşam pratikleriyle buluşturan tavır çok daha önemlidir. Zira devletlerin ayrımcılık politikaları, gündelik yaşamdaki toplumsal belleğin biriktirdiği düşmanlık içeren dil aracılığıyla sıklıkla yeniden üretim sürecine sokulmaktadır. Bu bağlamda devletin tektipleştirici kimlik politikalarının sonucu olarak şekillenen ve yaygınlaşan ayrımcılığın kökeninde, saldırgan bir milliyetçilik düsturu üzerine inşa edilmiş egemen ideolojiyi görmek gerekir (Çınar, 2013: 150). Çoğunluğu oluşturan ve *biz* kimliğini taşıyan bireyler, düşmanlaştırıcı ya da şeytanlaştırıcı bu dili en doğal haliyle ve hatta farkında olmadan kullanmaya başlarlar. Dil ise, *öteki* kılınanın -yaşam hakkı da dâhil olmak üzere- en temel hak ve özgürlükleri gasp edildiğinde bunun, ne hukuk ne demokrasi ne de insan hakkı kavramlarıyla hiçbir surette tezatlık oluşturmadığı yanılgısını üretebilme gücünü destekler. O nedenle toplumsal önyargı ve kalıpyargıların ürettiği nefret duygusu üzerinden, şeytanlaştırılan kimliklere karşı gelişen toplumsal linç girişimlerinin bireysel olmaktan ziyade, toplumsal, ideolojik hatta resmi bir kaynaktan beslendikleri gerçeği akıllardan çıkartılmamalıdır. Bu doğrultuda Varlık Vergisi'nden 6-7 Eylül olaylarına, Maraş-Çorum-Madımak olaylarından Dink suikastına[64] ya da Roboski bombalamasına kadar pek çok olayda *öteki*nin, *sırf* farklılıkları nedeniyle adeta kriminalize edilerek şeytanlaştırılması sonucu mağdur/maktul edildiği gerçeği toplumdan gizlenebilmektedir. Zira önyargı ve sterotipler ile bunların ürettiği toplumsal kalıpyargılar daima şeytanlaştırılan ötekini suçlayacak, *öteki* her daim saldırgan olarak damgalanacaktır. Çünkü toplumsal belleğe yerleşmiş olan tortu-

64 Hrant Dink cinayetinin azmettiricisi olarak yargılanan Yasin Hayal'in, verdiği ifadede "*Dink'i şahsen tanımadığını ama gazetelerden 'Türk Düşmanı' olduğunu okuduğunu*" söylemesi 'dil-toplumsal bellek-önyargılar-kalıpyargılar-nefret söylemi ve şeytanlaştırılan farklılıklar' arasındaki ilişkiyi somutlaştırması adına anlamlıdır.

lar "kurbanın onlara daha önceden kötülük ettiği ve cezalandırılmazsa, kötülük etmeye devam edeceği" (Bilgin, 1994: 176) algısını sürekli olarak hatırlatır. Bu bağlamda şeytanlaştırma tavrı, Aslan'ın (2009) tabirini ödünç alarak söylemek gerekirse, "topyekûn bir kimlik düşmanlığı" üretmektedir. Şeytanlaştırılan ötekinin, ötekileştirilmesine yol açan farklılığının, *özcü* bir temelde değerlendirilmesi de topyekûnleştirme sürecini destekler. Özcü ve topyekûn düşmanlaştırıcı bir mantıkla değerlendirildiğinde Rum, Ermeni, Kürt, Sırp, Batılı, Alevi, Komünist, Kemalist vb. herhangi bir kimliğin şeytanlaştırılmasının meşruiyet karinesi "…'*ama*' '*onlar*' da bunu yaptı ya da '*önce onlar*' ve '*daha çok onlar*'" türü retorikler üzerinden olanaklı kılınmaktadır. Bir toplumu veya kültürü topyekûn suçla, terörle, ihanetle, sapkınlıkla, gerilikle özdeşleştirerek tanımlamak ise ötekileştirilenlerin şeytani bir özle algılanmasına kapı aralamaktadır. Bu anlamda topyekûnleştirme, *iyilik* ve *kötülüğün* toplumsal ve politik sistemde mutlaklaştırılmasına, mutlaklaştırma ise şeytanlaştırılan *öteki*ne karşı her türlü şiddet ve ayrımcı politikayı meşru kılmaya kadar uzanmakta ve nihayetinde müzakereci/demokratik bir politik sistemin inşası o ölçüde olanaksızlaşmaktadır. Çünkü şeytanlaştırılmış bir kimliğin itibarı ve meşruiyetinin bütünüyle ortadan kaldırılması hedeflendiğinde, ötekiliğe mahkûm edilmiş olanın (Geziciler, Solcular, Kürtler, azınlık mensupları, eşcinseller, paralel yapı, ateistler vb.) hem otoriteyle mücadeleye girmesinin yolu daha en başta engellenmekte (Campbell, 2013: 48); hem de insanlıktan çıkartılmış ve şeytanileştirilmiş *öteki* ile duygudaşlık kurabilme imkânı bütünüyle yok edilmektedir. Çünkü topyekûnleştirici bir mantıkla kimliklerin *iyi* ve *kötü* ekseninde kutuplaştırılışı, makbul ve makbul olmayan kimlik kategorilerini yaratmaktadır. Nihai amaç ise kötü karaktere mahkûm edilen öteki karşısında bir "ölü vicdanlar ülkesi yaratmaktır" (Yumul, 2013: 130). Bu bağlamda Campbell'dan (2013: 157) hareketle noktalamak gerekirse, şeytanlaştırma stratejisi, toplumsal ve politik yapıdan kaynaklı sorunları çözmek yerine onların üzerini örtmekte veya problemi geçici olarak küçültüp geleceğe tahvil etmekte, ancak

ilgili sorunlar toplumsal kökenleri üzerinde yaşamaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Açık, T. (2007, Temmuz 6), *Murat Paker ile Söyleşi: Öteki Korkusu,* (Birgün Gazetesi), 10 Ekim 2013 tarihinde "http://www. birikimdergisi. com/birikim/makale. aspx?mid=319&makale=Murat Paker ile Söyleşi: Öteki Korkusu" adresinden alındı.

Aslan, S. (2009), *Irkçı Söylemin Gündelik Dilde Yeniden Üretimi Üzerine Birkaç Söz,* 11. 10. 2013 tarihli Birikim Dergisi: http://www. birikimdergisi. com/birikim/makale. aspx?mid=522&makale=Irk%E7%FD%20S%F6ylemin%20G%FCndelik%20Dilde%20Yeniden%20%DCretimi%20%DCzerine%20Birka%E7%20S%F6z adresinden alındı.

Aydın, S. (1999), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği,* Ankara: Öteki Yayınevi.

Bauman, Z. (1996), *Yasa Koyucular ile Yorumcular,* (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z. (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları,* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2003), *Modernlik ve Müphemlik,* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2005), *Bireyselleşmiş Toplum,* (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2006), *Sosyolojik Düşünmek,* (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Befu, H. (1999), "Demonizing the "Other", R. Wistrich içinde, *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia,* Amsterdam: the Harwood Academic Publishers, p. 17-31.

Bezirgan Arar, Y. ve Bilgin, N. (Bahar 2010), "Gazetelerde Ötekileştirme Pratikleri: Türk Basını Üzerine Bir İnceleme", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi,* (30), s. 1-18.

Bezirgan Arar, Y. ve Bilgin, N. (Yaz 2009), "Gazete Haber Başlıklarında Öteki'nin İnşası", *Kültür ve İletişim, 12* (2), s. 133-157.

Bilgin, N. (1994), *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu,* İzmir: Ege Yayıncılık.

Billig, M. (2002), *Banal Milliyetçilik,* (C. Şişkolar, Çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Bora, T. (1997), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", N. Bilgin (Ed.) içinde, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 53-62.

Bora, T. (2004), "Milliyetçi Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 251-268.

Bulat, E. (2006), *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Şeytan Kavramı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, SBE, İlahiyat Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı.

Campbell, C. (2013), *Günah Keçisi (Başkalarını Suçlamanın Tarihi)*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connolly, W. E. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri,* (F. Lekesizalın, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çaha, Ö. (Jan. 2001), "Türkiye'de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası", *İslamiyat, IV*(4), s. 77-89.

Çayır, K. (2010), "Yeni Bir 'Biz' Anlayışı Geliştirme Yolunda Eğitim, Ders Kitapları ve Okullar", K. Çayır (Ed.) içinde, *Eğitim, Çatışma ve Toplumsal Barış: Türkiye'den ve Dünyadan Örnekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 25-36.

Çevik, A. (2012-13), "Mağduriyet Psikolojisi ve Toplumsal Yansımaları", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler,* (2), s. 65-83.

Çınar, M. (2013), "Habercilik ve Nefret Söylemi", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 137-152.

Fentress, J. (1998), "Deli ve Öteki", A. Berktay, ve H. Tuncer içinde, *Tarih ve Tarihte Öteki Sorunu: 2. Uluslararası Tarih Kongresi Tebliğleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 182-200.

Girard, R. (2005), *Günah Keçisi,* (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Kanat Kitap.

Goffman, E. (2014), *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar,* (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, ve S. Ağırnaslı, Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.

Göregenli, M. (2013), "Temel Kavramlar: Önyargılar, Özcü İnançlar ve Ayrımcılık", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 23-37.

Güvenç, B. (1994), *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Habermas, J. (2002), *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları,* (İ. Aka, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hall, S. (1998), "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", A. D. King içinde, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi,* (G. Seçkin ve Ü. Yolsal, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 63-96.

Harris, M. (1995), *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar: Kültür Bilmeceleri,* (M. Gümüş, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Harvey, D. (2003), *Postmodernliğin Durumu,* İstanbul: Metis Yayınları.

İnan, A. (1931), *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler - I. Kitap,* İstanbul: Devlet Matbaası.

İnceoğlu, Y. (2013), "Tartışmalı Bir Kavram: Nefret Söylemi", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 75-92.

Kadıoğlu, A. (2008), "Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi", A. Kadıoğlu içinde, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, İstanbul : Metis Yayınları, s. 167-184.

Karacoşkun, M. (Haziran-2005), "Kur'an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX*(1), s. 87-100.

Kaya, R. (2003), "Kur'an'ı Kerim'de İnsan - Şeytan İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12*(2), s. 1-30.

Kaygusuz, Ö. (2005), "Modern Türk Vatandaşlığı Kavramının Erken Öncüleri: Milli Mücadele Döneminde Ulusal Vatandaşlığın Kuruluşu", *A. Ü: SBF Dergisi, 60*(2), s. 195-217.

Kearney, R. (2012), *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak,* (B. Özkul, Çev.), İstanbul: Metis Yayınevi.

Kentel, F. (2008), *Türk Milliyetçi Stratejisi ve Hain Enflasyonu,* 11. 05. 2013 tarihinde Taraf Gazetesi: http://www. taraf. com. tr/haber/turk-milliyetci-stratejisi-ve-hain-enflasyonu. htm adresinden alındı

Kerestecioğlu, İ. Ö. (2014), "Korku ve Siyaset: Türk Sağının Ezberlerini Çözümlemek", İ. Kerestecioğlu ve G. Öztan içinde, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 29-43.

Keyman, F. (2000), *Küreselleşme Devlet Kimlik/Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek,* (S. Çoşar, Çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.

Kılıç, D. (Mart - 2011), "Bir Ötekileştirme Pratiği Olarak Basında Eşcinselliğin Sunumu: Hürriyet ve Sabah Örneği (2008-2009)", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 1*(1), s. 143-169.

Kılıçbay, M. A. (2003), "Kimlikler Okyanusu", *Doğu-Batı,* Mayıs-Haziran-Temmuz, (23), s. 155-159.

Messadié, G. (1998), *Şeytanın Genel Tarihi,* (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Millas, H. (2000), *Türk Romanı ve "Öteki": Ulusal Kimlikte Yunan İmajı,* İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi.

Moses, R. (2010), "Düşman Algısı: Psikolojik Bir Analiz", *Tarih Okulu,* (VII), s. 99-108.

Mouffe, C. (2002), *Demokratik Paradoks,* (C. Aşkın, Çev.), Ankara: Epos.

Nahya, Z. (2011), "İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler, Avrupalılar", *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi, 1*(1), s. 27-38.

Onur, H. (2003), "Öteki Sorunsalının 'Alterite' Kavramı Çerçevesinde Yeniden Okunması Üzerine Bir Deneme", *H. Ü. İİBF Dergisi, 21*(2), s. 255-277.

Onur, H. (Yaz-2011), "Almaya'da Farklı Olmak: Entegrasyon ve Hoşgörü Kavramına Eleştirel Bir Bakış", *Bilig,* (58), s. 173-202.

Öztürk, M. (Ocak-Haziran 2005), "İblis'in Trajik Hikâyesi-Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5*(1), s. 39-65.

Parlak, İ. (2005), *Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme,* Ankara: Turhan Kitabevi.

Parlak, İ. ve Yıldırım, Y. (2014), *Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek: Köşe Yazılarında CHP-AKP Karşıtlığının İnşası,* Bursa: Dora Yayıncılık.

Saygılı, A. (2010), "Modern Devletin Çıplak Sureti", *A. Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi, 59*(1), s. 61-97.

Schmitt, C. (1976), *The Concept of Political,* (G. Schwab, Çev.), Rutger University Press.

Sönmez-Selçuk, S. (Güz 2012), "Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacıllaştırılması: 'Öteki' ve 'Ötekileştirme'", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 15*(2), s. 78-99.

Şahin Fırat, B. (2010), "Kürt Sorunu Bağlamında Eğitim, Kimlik, Çatışma ve Barışa Dair Algı ve Deneyimler: Alan Çalışmasından Notlar", K. Çayır (Ed.) içinde, *Eğitim, Çatışma ve Toplumsal Barış: Türkiye'den ve Dünyadan Örnekler,* İstanbul: Tarih Vakfı, s. 37-56.

Tekeli, İ. (Kış-1996), "Tarih Yazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler", *Defter,* (26), s. 105-110.

Temiz, B. (2013), "Şeytanla İlgili Bazı Ayetlerin Semantik Tahlili, Çağımızın Alkol ve Trafik Problemlerine Yansımaları", *International Journal of Social Science,* January 6(1), s. 1407-1422.

Timur, T. (2000), *Osmanlı Kimliği,* Ankara: İmge Kitabevi.

Üstel, F. (2004), *Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi,* İstanbul: İletişim Yayınları.

van Dijk, T. (1991), "Media Contents: The Interdisciplinary Study of News as Discourse", K. Bruhn-Jensen& N. Jankowksi içinde, *Handbook of Qualitative Methods in Mass Communication Research* London: Routledge, s. 108-120.

van Dijk, T. (1992), "Discourse and the Denial of Racism", *Discourse & Society, 3*(1), p. 87-118.

van Dijk, T. A. (2000), *Ideology and Discourse: A Multidisciplinary Introduction* (Cilt English version of an internet course for the Universitat Oberta de Catalunya (UOC), http://www. discourses. org/download/books/ (E. Tarihi: 27. 01. 2014).

Yağcıoğlu, D. (Mart-2009), "Düşmana Duyulan İhtiyaç", *Azınlıkça* (45), s. 17-18.

Yalçınkaya, A. (2005), *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek,* Ankara: Phoenix Yayınevi.

Yumul, A. (1998), "Ermeniler: Millet-i Sadıka mı, Beşinci Kol mu, Geçmişin Yadigarları mı?", A. Berktay, ve H. Tuncer içinde, *Tarih ve Tarihte Öteki Sorunu: 2. Uluslararası Tarih Kongresi Tebliğleri,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 85-93.

Yumul, A. (2013), "Nefret Suçu ya da Ölü Vicdanlar Ülkesi", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar,* İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 127-134.

ŽiŽek, S. (1996), "Müstehcen Efendi", *Toplum ve Bilim,* Güz (70), s. 63-76.

Sosyal Darwinizm, “Ötekilileştirme” ve Kürtlerin Diyabolizasyonu

Hamit BOZARSLAN

Etnik ve mezhebi toplulukların ve “solcu”, “sağcı”, “muhafazakâr” ya da “dindar” akımların ötekilileşmeleri ve “şeytanlaştırılmaları” arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu farkın temelinde “doğuş”un bir suç olarak kabul edilmesinin, siyasi bir mücadelede “taraf tutma”nın kriminalize edilmesinden çok daha farklı bir nitelik sergilemesinde yatmaktadır. Resmi bir ideolojiye aykırı gelen siyasi bir akımda yer almak, görüş, icraat, hatta şiddete başvurma yoluyla toplumu bölen kamplardan birisinde saf tutmak anlamına gelmektedir. Siyasi bölünmeyle başlayan bu tür bir düşmanlığın, bazı hallerde bu seviyenin çok daha ötesine gidebilmesi tabii ki muhtemeldir. Örneğin, Lenin dönemi devlet terörünün en hararetli savunucularından birisi olan ve kendisi de Stalin terörünün kurbanları arasında yer alacak olan Vladimir Zazoubrin (1895-1937), rejimin muhaliflerini, özellikle de Bolşevik Partisi içinde yer alan muhalif akımları neredeyse etnik/biyolojik düşmanlar olarak algılamakta, onların ebeveyn ve çocukları ile birlikte imha edilmesinin meşru olabileceğini önermekteydi (Zazoubrin, 1994). Aynı şekilde, Cesare Lombroso’nun (1835-1909) tibbî antropolojisinin, suçu ve fuhuşu sosyal ve tarihsel koşullarla değil doğuşla açıkladığı ve 19. yüzyılda Avrupa’nın birçok ülkesinde yoksulların neredeyse etnik bir kategori olarak tanımlandığı bilinmektedir (Chevalier, 1958).

Ne var ki, "Kürtlük", "Alevilik", "Ermenilik" ya da "Yahudilik", "doğal olarak" bireysel konum takınmanın getirdiği risklerin ya da toplumun en alt tabakalarında yer almanın doğurduğu marjinalleşmenin berisinde yer alan ve "doğum"la başlayan bir "suç"tur. Dr. Mehmed Reşid'in (Şahingiray, 1997: 106; Akçam, 1992: 175-176) ya da Talât Paşa'nın (Talât Paşa, 2001: 4) Ermenileri bu doğuş suçundan dolayı mahkûm ettiklerini bilmekteyiz. Örneğin, her İttihadçının ancak kendi cürümlerinden sorumlu tutulabileceğini, bu eylemlerden dolayı Cemiyet'in ahlaki ve hukukî bir temelde suçlanamayacağını belirten Talât (Talât Paşa, 1986: 52-53), Ermenilerin kolektif olarak suçlu olduklarından şüphe etmemekte ve bugün suç işlememiş olanların da yarın suç işleyebileceklerini ifade etmektedir (aktaran Beyleriyan, 1983: LIV). Nazi Almanya'sının, Yahudileri toplu olarak imha etme kararlarının arkasında da bu olgu yatmaktadır (Friedlander, 2008: 44). Coşkun Kırca'nın açıkça ifade ettiği gibi, bilinçli bir şekilde işlenen "bölücülük" suçu, bu "doğuş" suçunu daha da ağırlaştırmaktadır: "aşırı sağcılar ve aşırı solcular affedilebilir. Ama bölücüler asla affedilemez. Çünkü bunlar artık Türk toplumuna hizmet etmek ve o topluma ait olmak bilincinden sıyrılmışlardır. Aşırılıkta {da] bizden olmanın bir tarzı mevcut olabilir" (aktaran Yeğen, 1999: 97).

Şeytanlaştırma ve Diyabolizasyon

Cumhuriyet döneminde Kürtlerin "şeytanlaştırılması"nı ele almadan önce, belki de, "şeytanlaştırma" yerine Avrupa dillerindeki "diyabolizasyon" kavramının tercih edilmesinin faydalı olabileceğini belirtmem gerekli. Bunun nedeni, İslam'ın ve Hıristiyanlığın, hem teolojik hem de tarihsel olarak, şeytanı birbirleriyle zıt biçimlerde algılamaları yatmaktadır. Hıristiyanlıkta "şeytan" muhakkak görsel bir şekilde temsil edilmekte ve bu nedenle de tanınabilir bazı vasıflarla donatılmaktadır. Teolojik bir temelde bakıldığında, şeytan, meleklerin aksine, istediği herhangi bir bedende tecessüm edebilme kapasitesine sahip bulunmamakta, muhakkak kendisini barındırabilecek bir bedeni "işgal" etmek zo-

runda kalmaktadır. Bu nedenle de, ontolojik özünü ve kendisine has fizikî ve görsel vasıflarını kaybetmeden, "bize benzer" bir kılığa girebilme, başka bir tanımla "bizim aramızda" gizlenebilme kapasitesine sahip olabilmektedir. Bu transfigurasyon, şeytanın "bizi" "hak yol"undan ayırtmaya yöneltme misyonunu daha da kolaylıkla gerçekleştirmesini sağlamaktadır. Avrupa tarihinin travmatik bir sayfasını oluşturan cadı avlarının da gösterdiği gibi, şeytan tarafından işgal edilen bir beden, bir özne olma, kendi öznelliği ile davranabilme kapasitesini kaybetmektedir; böylece nesnelleşmiş bir bünye, ancak kendisi dışındaki "şeytani" gücün verdiği ivme ile harekete geçebilmektedir.

Diyabolizasyon kavramını tercih etmemin ikinci nedeni ise, 19. ve 20. yüzyıllarda şeytan kavramının Batı'da ikili olarak yeniden tanımlanmasıdır. Bu tanımlamalardan özellikle sanat ve edebiyatta görülen ilki, tabir yerindeyse, şeytanın insanlaştırılması, hak etmediği bir kadere mahkûm bırakılmış trajik bir varlık olarak temsil edilmesidir. Böyle bir tanımlayış şeytanın "şeytanlığı"nı değil de, onu "şeytanlığa" mahkûm eden ulvi/transandantal aklın sorgulanmasını mümkün kılmaktadır: kaldı ki, bu perspektiften yola çıkıldığında, "elem"in oluşmasına ve Şeytan'da tecessüm etmesine icazet veren "Tanrı"nın, ya "mutlak iyi" ya da "mutlak muktedir" olma imkânı kalmamaktadır.

Bununla eşzamanlı olarak bu asırlarda klasik *volk* inançlarında önemli değişimler görülmekte, şeytan imajı seküler bir nitelik kazanmakta ve bazı grupların ulviyet ve teoloji dışı nedenlerle düşman olarak tanımlanmasını beraberinde getirmektedir. Siyasetin neredeyse yeni bir din, bir litürji* anlamı kazanmasıyla atbaşı giden bu süreç, aynı zamanda teolojik anlamda şeytanî olmayanın "şeytanlaştırılması"nı da mümkün kılmaktadır. Carl Schmitt'in mutlak düşmanlığı, siyasetin belirleyici öğesi ve egemenliğin olmazsa olmaz koşulu olarak tanımlaması (Schmitt, 1996) pratikte gözlemlenen bu diyabolizasyonu hu-

* Litürji, özellikle Hristiyanlıkta, halka açık dini ibadetlerin (ayinlerin) nasıl yapılacağını belirleyen formlar (metot ve prosedürler) bütünü. (ed.)

kukî bir çerçeveye oturtacaktır. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta, belli grupların sekülaristleştirilmiş bir teoloji çerçevesinde ve diyabolizasyon temelinde dıştalanmalarının Hıristiyanlık âlemiyle sınırlı kalmamasıdır. Dünyanın "batılılaşması", aynı zamanda bir model olarak diyabolizasyonun da evrenselleşmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Buna somut bir örnek olarak, Türkiye'deki anti-semitizmin diline de geçmiş olan "bugün Pazar, Yahudiler azar" cümlesini gösterebiliriz (Margulies, 2007). Böyle bir cümlenin, Yahudilere her zaman büyük bir tolerans göstermemiş olan, ama mukaddes gün olarak Cuma gününü kabul eden klasik Osmanlı dünyasında en ufak bir anlama sahip olabilmesi doğal olarak mümkün değildi.

Cumhuriyet Döneminde Kürtlerin Yeniden Tanımlanması

Cumhuriyet döneminde, gayrımüslim grupların yanı sıra Kürtlerin de diyabolize edildiğini görmekteyiz. Ama Kürtlerin özelliği, varlıklarının hem kabul edilmesi hem de sistematik bir şekilde olmasa da, inkâr edilmesinde yatmaktaydı. Devlet erkinin Kürt olgusunu bilmemesi doğal olarak mümkün değildi. Gerçi, II. Abdülhamid'den itibaren (Dündar, 2001: 51) genel yaklaşım, Kürtlüğün İslam temelinde müstakbel Türklüğü yaratmayı mümkün kılabilecek demografik bir hammadde olarak görülmesiydi. Bununla birlikte, Talât Paşa'nın 1916-1917 telgrafları (Akçam, 2008; Dündar, 2008), İttihatçılığın Ermeniliğe karşı kullanılan Kürtlüğü de potansiyel bir tehlike olarak algılamaya başladığını açık bir biçimde göstermektedir. Kürt ileri gelenleri ve Kemalist direniş arasındaki 1919-1922 ittifakına rağmen, bazı Kemalist liderlerin Kürtlüğü Türklüğe karşı muhtemel bir tehdit olarak algıladıklarını da söyleyebiliriz (Karabekir, 1994). 1926'da hazırlanan Şark Islahat Raporu ve onu tamamlayan diğer belgeler, devletin daha 1925'ten itibaren Kürtlere yönelik "stratejik bir akıl" geliştirdiğinin en bariz emarelerini oluşturmaktadır (Bayrak, 2009). Bu tehdit Kemalist dönem boyunca yaşamsal bir savaş algılanmasından yola çıkılarak tanımlanacaktı. Birkaç örnekle yetinmek gerekirse, Mustafa Kemal 1925'teki Şeyh Said

isyanının bastırılmasını Türkün "mefkûre" için verdiği ilk savaş olarak selâmlayacak (Tunaya, 1952: s. 169), Yakup Kadri açıkça "iki ırk" arasındaki savaştan bahsedecek (Karaosmanoğlu, 1930), 1930'ların sonundaki Dersim'in imhası ise "dâhili istiklâl harbi" olarak adlandırılacaktı (Bulut, 1991: 233).

14 Eylül 1925'te Meclis Başkanı eski İttihatçı Abdülhalik Renda, bu savaşın Türkler için bir varlık-yokluk savaşı olduğunu şu şekilde dile getirecekti: Fırat'ın güneyinde "Türk nüfusu, Kürt nüfusunun dörtte birinden daha azdır. Mektum Kürt nüfusu ithal edilirse, beşte birinden bile aşağı düşer (...) Kürtler, lisanlarını hâkim kılmışlar ve Türkçe öğrenmeye muhtaç olmadan bütün işlerini görebilecek hale gelmişler ve Türk erkeklerinin %80'ini Kürtçe öğrenmeye mecbur etmişlerdir". Renda'ya göre, 1925'te yaşanan "isyan, din perdesi altında milli bir hareketti" ve "iki millet" arasındaki savaşın bir parçasıydı: "Elimizde kalan Türkiye arazisinde iki milletin aynı kudret ve selâhiyetle hâkim bulunması imkânını kat'iyet görmüyorum. Binaeaneyh, bütün memlekette Türk nüfus ve nüfuzunu hâkim kılmağı farz ve zaruri görüyorum" (aktaran: Bayrak, 1994: 254-255). Yapılan Şark Islahat Planı tümüyle bu yeni "felsefeye" dayanmaktaydı: "Türk muhacirlerinin yerleştirileceği Ermeni emvalini vesâik-i tasarrufiye ibraz edilmeyerek ne sebeple olursa olsun işgal etmiş olan Kürtler çıkarılarak geldikleri eski yerlerine iade veya arzu ettikleri {halde} garpte hükümetin irae edeceği (*belirleyeceği*) mahallelere naklolunacaktır. Yerleştirilecek Türkler'in Kürtler'in taarruzundan muhafazaları için tedabir-i mahsusa alınacaktır" (Bayrak, 2009: 127). İttihatcılıktan miras alınan bu ideolojik-söylemsel sosyal-darwinist arkaplan (Doğan, 2006), sadece Kemalist dönemde gerçekleştirilen katliamların büyük bir gururla itiraf edilmesini açıklamamakta (İnönü, 1946: 218; Kaya, 1938: 110, *Milliyet*, 16. 7. 1930), fakat aynı zamanda Kürtlerin "diyabolizasyonu"na da bir zemin oluşturmaktaydı.

Zaman içerisinde değişik vasıflar kazanan bu diyabolizasyon olgusunu anlayabilmek için, son derece zengin anılardan ya da sayıları

giderek artan sözlü tarih çalışmalarından yola çıkabilmek mümkün. Değişik dönemlerdeki resmi ya da milliyetçi basın, özellikle de gazete manşetleri ya da karikatürleri de bu konuda önemli ilk el kaynaklar arasında sayılabilir. Ama bu makalede, özellikle 1930'lar ve 1990-2000'lerde yayınlanan dört kaynakla sınırlı kalmayı uygun buldum. Bu tercihin nedeni bu kaynakların her birinin bir ideal tipe ve dolayısıyla Türkiye örneğini aşan evrensel bir senaryoya ve kodlaştırılmış bir anlatıma (*narratif*) tekabül etmesi (bu konuda bkz. Edelman, 1991). Yusuf Mazhar (Aren)'in bu kaynaklardan ilkini oluşturacak olan 1930 yazı dizisi, doğallaştırılmış çıplak bir diyabolizasyonu örneklendirirken; *Kadro* dergisinin iki yazarı Şevket Süreyya (Aydemir) ve İsmail Hüsrev (Tökin)'nin makaleleri ise sınıf temelli bir diyabolizasyonu temsil etmektedirler. Bu yazılar, aynı zamanda İttihat ve Terraki'den günümüzdeki ulusalcılığa varan ve etnik ya da dini nedenlerle düşman olarak algılanan diğerinin insani vasıflara sahip olduğunu inkâr eden bir şecere dahlinde okunmalıdır. Popüler bir tarihçi olan İsmet Bozdağ'ın 1990'larda yayınlanan kitabını üçüncü anlatı olarak seçmemin nedeni ise, yazarın neredeyse tarih-dışı ya da meta-tarihsel "ebedi" bir Kürt imajını oluşturmasıdır. Aleni bir şekilde Kürt düşmanı olmayan, ama döneminin Kürt olgusuna yaklaşımlarından birini yansıtan yazar, Kürtlüğü *her zaman* oynadığı ve oynamaya *mecbur olduğu* negatif bir rolden yola çıkarak tanımlamaktadır. Kullanacağım son kaynak ise, daha kısa bir dönem önce devletin "hassas konular" üzerindeki en önemli uzmanlarından biri olan Bilâl N. Şimşir'in 2000'li yıllarda Kürtlük olgusunu tümüyle "gizli el" ve "dış düşman" eksenli olarak okuyan iki ciltlik hacimli *Kürtçülük* çalışmasıdır. Burada "diyaobilizasyon" açık bir eksen kaymasına uğramakta, "gizli el"in manipülasyonunu kabul eden ya da onlara kurban olan entelektüel bir elitle ilişkilendirilmektedir.

Yusuf Mazhar Bey ve "Ararat Etekleri"

Kerrar Esat Atalay'ın "Atatürk'ün gazetecileri"nden biri olarak tanımladığı (Atalay, 2013) ve Kuvay-ı Milliye döneminde Konya'da *Babalık*

gazetesini çıkarmış olan Yusuf Mazhar (Aren), 1930'ların başında *Cumhuriyet Gazetesi*'nin Kürt sorunu konusundaki en önemli uzmanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Resmi ajans haberleriyle yetinmeyen gazeteci, son derece zor koşullarda Kürdistan'da, özellikle de isyan bölgelerinde, *embedded*[1] bir gazeteci kimliği ile dolaşmaktadır. Ağrı Dağı isyanı sırasında yayınlanan "Ararat Eteklerinde" dizisinde yazar, hem Kemalizm'in Kürt düşmanı söylemini son derece radikalleştirmekte, hem de isyancıların ötesinde bir etnik kategori olarak Kürtlüğü diyabolize etmektedir. Yazarın yaklaşımında, medeniyetle eş tutulan Kemalizm'in (ve dolayısıyla *Türklüğün*) şiddete dayalı Kürt siyaseti, Kürtlüğe atfedilen tarih aşırı vasıflarla meşrulaştırılmakta ve kuramsal olarak çıplak zordan başka her türlü alternatifi dıştalayan bir nitelik kazanmaktadır:

> *Ben isyan eden bu Kürtlere –bir vatan evladı olma hisiyatiyle uğrayacakları akibetten dolayı hiç acımam. {... } Hatta hükümetin bunlar hakkında ihsan ve merhametle hareket etmesini münasip görmem. Çünkü bunlar –tarihin şehadeti ile sabittir ki– Amerika'nın kırmızı derililerinden fazla kabiliyetli oldukları halde, ziyadesiyle hunhar ve gaddardırlar. Dessass ve beduu hislerden {ve} temayüllerden tamam ile mahrumdurlar.*
> *Bunlar asırlardan beri ırkımızın başına bela kesilmişlerdir. Bana beş sene evvel (Sımko) ismindeki serkerde İran'da Azerilerle meskun mıntıkalara yaptıkları akınların sakin ve namuskar köylülerin kılıncı altında nasıl zebun olduklarının ve canlarını kurtarmak kaydiyle bütün mallarını nasıl teslim ettiklerinin menakıbını fahr ile anlatırken bütün bir silsileri {ile} tarih, bir silsilei vukuat, bir silsilei müşahedet {olarak} beni pek acı acı düşündürmüştü. Bu bedeviyetin medeniyete savleti idi" (Yusuf Mazhar, 1930: 69).*

Yazara göre, Kürtler, kendilerini bir "mahlukât" derecesine indirgeyen "tabiatları" gereği Türklerin ve diğer medeni kavimlerin sahip oldukları haklardan istifa edemezlerdi:

1 "Savaşan bir ordunun birimleri içinde mesleki faaliyetini sürdüren"

İranlılardan Ruslara ve şimdi bize geçen (Sürmeli-Çukur)'da –Iğdır ve Kulp– Ermeniler tarafından katliama uğrayan ahali canlarını kurtarmak için sığındıkları dağlarda– bugün isyan çıkarmış olan bu Kürtler tarafından sebepsizce boğazlanmışlardır.
Rusların idaresi altında –bir kısım insani ve medeni haklardan mahrum tutularak– dağlardan aşağılara inmelerine müsade olunmayan bu mahlukât hakikaten medeni haklardan istifadeye şayan değildir (1930: 69).

Kemalizm döneminde kendisi de diyabolizasyona uğrayan ve Türklüğü imha misyonuna sahip olduğu kabul edilen Osmanlılık (Karpat, 2000) hakkında son derece menfi bir görüşe sahip olan Yusuf Mazhar, "kendi milletimiz, kendi topraklarımız üzerinde mahva uğramıştır da o idare farkına bile varmak istememiştir" (1930: 72) demekte, kendi dönemindeki Kürtlüğü ise tarih aşırı negatif bir atavizmin ürünü olarak tanımlamaktadır: "Ben Avniye'li Kamil Bey isminde cenup Kürtlerden birini tanırdım. Pek zarif, pek kibar olan bu adam okumuş, yazmış ve Avrupa da görmüş olduğu halde Şeyh Sait isyanına kadar aşiretinin arasında tam bir cahil tipine istihale eylemişti". Yazara göre bu örnek, Kürtlüğün eğitimle tedavi edilebilecek bir hastalık ya da geri kalmışlık hali olmadığını, tam aksine, eğitimlilerin bile son tahlilde genetik-ontolojik asıllarına dönmek zorunda olduğunu ispat etmektedir:

Bu Kürt kitlesindeki karanlık ruhu, kaba hissiyatı, hunhar temayülatı kırmak mümkün olmadığına kaniim. Bunu uzun bir tekamülden beklemek bunların zaman zaman böyle isyanlar çıkararak yahut memlekette asayişi bozarak veyahut hırsızlık ederek hükümetin daima meşgul olmasına, halkın mütemadiyen mutarrız olmasına sebep olur (1930: 78-79).

Yusuf Mazhar, Kürt atavizminin en önemli misyonunu Türklüğü asimilasyon yoluyla imha etmek olarak tanımlamaktadır; Kürtlerin bulundukları mahallerde "hiç Türk kalmamıştır". "Ayrıkotu gibi sardıkları toprakta intişar eder, fakat bastıkları yere zarar verir mahluklar"dan oluşan Kürtler, sahip oldukları "vahşi hissiyatla, kaba ahlâkla,

aynı cemiyet teşkilatıyla {... } tıpkı Ermenileri andıran içtimai bir seciye göster"mektedirler (1930: 73).

Kürtlerin en lezzetli buldukları yemeklerinin "köpek peltesi"nden farklı olmadığını (1930: 75) düşünen Mazhar Yusuf Aren, Dersim olayları sırasında, 29 Haziran 1937 tarihinde *Cumhuriyet*'te yayınlanan "Tunceli (Dersim) Hakikatle Yüzyüze" adlı bir makale ile yeniden okurlarına hitap edecektir. Bu makalenin önemini anlamak için, Kemalist iktidarın bir "çıban" olarak değerlendirdiği Dersim'in "islah" edilemeyeceği kanaatinde olduğunu hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. Celal Bayar, 29 Haziran 1938'de bunu açıkça dile getirmektedir: "Arkadaşlar, Dersimliler ne istiyorlar? Dersimli Kurunu Vustayî {Ortaçağcı} bir zihniyetle orada oturup şekavet yapmak istiyor. Mal çalacağız, ilişmeyeceksiniz diyor. Adam öldüreceğim, kanuni tatbikat yapmayacaksınız diyor. Silahla gezeceğim, müsamaha edeceksiniz diyor. Vatanî mükellefiyetlerimi ifa etmeyeceğim, imtiyazlı bir insan olarak hepinizin muvacehesinde dolaşacağım, diyor. Bilinmesi lazım gelen bir hakikat vardır ki, Cumhuriyet böyle bir vatandaş tanımıyor" (aktaran, Beşikçi, 100: 87). Aren, Dersim konusunda da devletin resmi söylemini daha da radikalleştirmekte ve kökenleri genlerde yatan bu "meselenin" Dersim'le sınırlı olmadığını önermektedir:

Bu yara tekrar açılmıştır.
Ufunetini saçıyor.
Herkes sanıyor ki Dersim kendi içinde bir şekavet ocağıdır, hayır.
Orası kıvılcımları, res'leri {tesirleri} Sivas'tan, Malatya'dan,
Bayburt'tan ibaret bir müsellessin {üçgen} her tarafına saçılan bir hırsızlık yangınıdır.
Dersimlileri Türk sananlar var.
Ben de onları hiçbir zaman Türk sanmıyorum.
Türk'te bedevilik, iptidailik, vahşet, merhametsizlik ve kan içicilik, seciye halinde mevcut olamaz.
(...)

Bunlar, tarihin pek eski zamanlarından beri o sarp dağlarda barınan ve kimse el değdirmediği için münkariz olmayan {tükenmeyen} hususi bir ırktandır.
Onlarda zeka denilen şey, şikarını {kurban, av} pençesinden kaçırmak, şikar olduğu pençeden kurtulmak için bazı canavarların gösterdiği insiyaki halden başka birşey addolunmamalıdır.
Teneffüs ve kan cihazları tunçtan sağlam ve kemik ve adeleleri çevikten farksızdır. Ben 60 okkalık tuz çuvalını sırtlayarak, ağanın tırıs giden katırınının arkasından, 2000 metrelik bir dağa, ağası ile konuşa konuşa tırmanan ve taşıdığı 100 okka yükün üzerine 70 okkalık bir adamı oturtup sel gibi akan bir dereye beline kadar girerek sarsılmadan geçen Dersimliler gördüm.
Çekirdek Dersim, er Dersim, kabuk Dersim. Dersim'in islahına gerek yok. Temdide {işi uzatmaya} gerek yok. . . Dersim'i boşaltmak gerek. Biz yapmazsak bu iş çocuklarımızın üstünde kalacak. Dersim'de medeni adam yavrusu büyümez (aktaran, Beşikçi, 1990, 48-49).

Bu yazıyı önemli kılan en önemli olgu, Yusuf Mazhar'ın Kürtlerin sahip olduğu öne sürülen sıra dışı, doğaüstü "fizikî" güce yaptığı vurgudur. Böylesine "canavarca" bir güce sahip olmak, Heinrich Krippel'in yaptığı Mustafa Kemal heykellerinin de gösterdiği gibi "kaba güç"ü "milli estetiğin" temeli ve nihai hedefi haline getiren bir iktidar tarafından kaçınılmaz olarak bir meydan okuma olarak algılanmaktadır. Bu nedenle de, iktidarın, bu gücün medeniyeti tanımlayan "Türk gücü"nün tamamen zıddı olduğunu ve menbaını tarih öncesine uzanan bir vahşette bulduğunu göstermesi gerekmektedir. İktidarın gazetecisi Yusuf Mazhar'ın nezdinde, Goethe'nin Faustus'undaki şeytanın sahip olabildiği vasıfları andıran ve insanlığın koşulunu oluşturan medeniyetle zıt anlamlı olan bu sınırsız güç, doğal olarak Kürtleri insanlığın dışına itmektedir.

Kişisel ya da kolektif bir öznenin insanlık sıfatını kaybetmesi olarak tanımlayabileceğimiz "deshumanisation" (bir grubun "insanlıktan iskat edilmesi") söylem düzeyinde dile getirilen diyabolizasyonun şiddetle eklemlenebilmesinin kaçınılmaz bir koşulunu oluşturmaktadır. "İnsanlıktan ihraç" öznenin nesneleştirilmesini, rahatlıkla tanınabilecek fizikî vasıflarla donatılmasını, bir stereotip haline dönüştürülme-

sini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Arel'in yazıları aynı zamanda özellikle Şeyh Said ve Ağrı direnişleri dönemlerinde yayınlanan karikatürlerle birlikte okunmalıdır (Alakom, 2010: 147-160). Bu karikatürler, kılıçla ikiye bölünmeyi ya da bir yaban ot ("ayrıkotu") gibi biçilmeyi hak edecek derece çirkin, ya da fiziki deformasyona uğramış bir Kürt tipini oluşturmaktadır. Bu "kodlandırma" aynı zamanda söylem düzeyinde de gözlemlenmektedir. Örneğin, Ağrı İsyanı döneminde subay olarak görev yapan Zihni Güven'in anılarında, Kürt kelimesi 75 kez geçerken, eşkıya tabirinin ise "yaklaşık 375 kez" kullanılmış olması (Alakom, 2010: 9) bu açıdan son derece manidardır. "İnsanlıktan iskat" olgusu, istisnasız olarak kitlesel katliamların yaşandığı bütün dönemlerde gözlemlenmektedir.

Ama burada bir parantez açarak insanlıktan iskat edilen grupların da uğradıkları baskı ve katliamları *volens nolens* (ister istemez) metafizik bir sicilden yola çıkarak yorumladıklarını, kendilerini diyabolize eden iktidarları "Deccallik"le suçladıklarını, "Deccal'in cinayetlerine karşı ilahi adelet talebini dile getirdiklerini belirtelim. Menemen olgusunda olduğu gibi (Bozarslan, 2002), böyle bir taleple karşı karşıya bulunan bir iktidar, Deccal rolünü oynamaktan çekinmemekte, kendi gücünün ilahi güçle karşılaştırılmayacak oranda üstün ve kahir olduğunu göstermek zorunda kalmaktadır. Böylelikle "güç", devlet zoru ve direnişten oluşan bir şiddet ekonomisinin belirleyici unsurlarından biri haline gelmektedir. "Burjuvanın barbarlaşması"nın verdiği ivme ile (Hassner, 2004) sınırsızlaşan devlet zorunun son tahlilde ağır basması ise, ezoterizmin (Koyré, 1998), "anlamları ancak grubun üyeleri tarafından anlaşılabilen" söylemlerin ("*hidden* transcripts") (Scott, 1990), daha sonraya bırakılan ama kiyametvari bir nitelik kazanacağından emin olunan adalet beklentisinin (Foucault, 1997) maduniyetin evrenini belirlemesi sonucunu doğurmaktadır.

Kadro, Dersim ve Kürtlük

Kadro dergisinin iki yazarı Şevket Süreyya ve İsmail Hüsrev'in makaleleri ve bunlara kaynak oluşturan Naşit Uluğ'un yayınları, Kürtlerin diyabolizasyonu hakkında yeni araştırma perspektifleri sunmaktadır. Bu yayınları önemli kılan, sadece bunların Yusuf Mazhar'ın makalelerinde olduğu gibi, Kürtlüğü Türklüğün en önemli yaşamsal düşmanı olarak gören sosyal-Darwinizmin, devletin adı konulmamış ideolojisi olduğunu göstermeleri değildir; aynı zamanda bir dönem sol görüşlerden etkilenmiş olan ve III. Enternasyonel'in söylemlerinden aldıkları "feodalizm" kavramının Türkçede yaygınlaşmasına önemli bir katkıda bulunan yazarlar, soruna bir sınıf temelinden bakmakta, sınıf savaşı kavramını etnik gruplar arasındaki ilişkileri ve mücadeleleri açıklamak için kullanmaktadırlar. Yazarlar Kürtlerin varlığını inkâr etmemekte, ama Kürtlüğü feodal bir sınıf, hatta feodal bir sistem olarak değerlendirmektedirler. Bir feodalizm olarak Kürtlüğün amacı ise, özgür bireylerden oluşan Türklerin ezilmesi ve imhasından başka bir şey değildir. Böylelikle, Sultan II. Abdülhamid'in demografik mühendisliğiyle başlayan (Deringil, 2011), İttihat ve Terakki döneminde (Şahingiray: 98; Talât Paşa, 1986: 75) soykırımsal bir boyut kazanacak kadar radikalleşen, günümüzde ise ulusalcı akımlar tarafından savunulan, bir algılamanın ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu algılamada "ötekileştirilen" bir grup, Türklerin ve/ya Müslümanların hem etnik hem de sınıf düşmanı olarak tanımlanmaktadır. Etnik bir grubun diğer bir etnik grubu etnik *ve* sınıfsal düşmanı olarak değerlendirmesi, ona karşı şiddeti ikili bir "kurtuluş" mücadelesi olarak meşru kılması sonucunu doğurmaktadır. Bu "etno-sınıflar"dan birinin iktidar erkini elinde tutması nedeniyle açıkça "hâkim" etni statüsüne sahip olması, ama aynı zamanda kendisini "kurban" olarak algılaması, bu nedenle de hem hâkimiyet hem de maduniyet/mağduriyet sicillerini tekeline alması, diğer "etno-sınıf"lara en ufak bir meşruiyet hakkı, en dar anlamda bir öznelliğe sahip olabilme imkânı bırakmamaktadır. Hâkim olan, öznellik sicilini tümüyle tekeline almakta, "nesnelleştirdiği" "diğeri"nin zaman içinde değiş-

meyen hangi "nesnel" vasıflara sahip olduğunu belirleyebilmektedir. Kaçınılmaz olarak ezen ve ezilen arasında her tür diyalektik ilişkiyi ortadan kaldıran bu ikili olgu, radikal hâkimiyet sistemlerini belirleyen temel özelliklerden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

İttihatçı liderler Ermeni soykırımını sadece bir "milli" yaklaşımdan değil aynı zamanda "sınıfsal" bir yaklaşımdan da yola çıkarak meşrulaştırmışlardı (Şahingiray, 1997, Talât Paşa, 2001). 1930'ların sonlarında ise Dersim, Kemalist iktidarın kullandığı çıplak zoru bu ikili sicille meşrulaştırdığı en önemli alan olarak ortaya çıkmaktadır. Osmanlı müşirlerinin "başlı başına bir kıta" olarak tanımladıkları (Uluğ, 1938, s. 136) ve soykırım döneminde Ermenileri kurtarmış olmakla suçlanan Dersim (Karabekir, 1994: 80-88), daha Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren "fethedilmesi gereken" bir saha olarak değerlendirilmekteydi. 1926'da Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey, "Dersim gittikçe Kürtleşiyor, ülküleşiyor ve dolayısıyla tehlike büyüyor" diye yazıyor ve daha önce Ermeniler ve Rumlar için kullanılan tıbbî-biyolojik bir kavrama başvurarak şunları ekliyordu: "Dersim Cumhuriyet hükümeti için bir çıbandır. Bu çıban üzerinde kesin bir ameliye yapmak ve elim ihtimalleri önlemek, memleket selâmeti bakımından mutlaka lazımdır" (Beşikçi, 1990: 25). Hamdi Bey'e göre, "okul açmak, yol yapmak, refah sebepleri sağlayacak fabrikalar kurmak, kendilerini meşgul etmeye yarayan çeşitli sanayi işleri sağlamak, özet olarak yurt sahibi yapmak veya uygarlaştırmak suretiyle ıslahata çalışmak hayalden başka bir şey değildir" (Beşikçi, 1990: 25).

1930'ların başında, daha 1935 tarihli meşhur Tunceli Kanunu yayınlanmadan, gazeteci-yazar Naşit Uluğ Dersim sorununu yeniden tartışmaya açıyordu (Uluğ, 1932). Bu tartışma bağlamında İsmail Hüsrev (Tökin) şu soruyu soruyordu: "bir Kürt milli hareketi olmadığına nazaran acaba bir Kürt milleti var mıdır? Buna biz menfii bir cevap vereceğiz: Şark vilâyetlerimizde henüz taazzuv etmiş bir Kürt milleti değil, Kürtçe konuşan aşiretler ve Kürtçe konuşmaya icbar edilmiş Türk anasırı vardır. Bu Kürtçe konuşan aşiretlerde bir milletin taşıdığı

vasıfları henüz bulamayız" (Tökin, 1932: 21). Böylelikle Kürtçe, bir milletin ya da bir insan topluluğunun dili olmaktan çıkmakta, feodalizmin belirleyici unsuru olduğu kabul edilen aşiretlerin dili ve "Türk"lerin zorunlu asimilasyonun aracı haline gelmekteydi.

Yine Uluğ'un açtığı yoldan giden Aydemir'e göre "derebeylik", "genç inkilâp Türkiye'sine eski Osmanlı İmparatorluğu'nun" bıraktığı en tehlikeli miras niteliğine sahip bulunmaktaydı (Aydemir, 1932: 41). Bu tanımlamada, aşiretçilik, Türkçede feodalizm tercümesi olarak da kullanılan derebeylikle eşanlamlı hale gelmekteydi. Celali İsyanları sonrası Küçük Asya'nın (ve Arap vilayetlerinin) bir kısmında ortaya çıkan bu kurum, böylelikle "Kürtleştirilmek"te ve Türklüğe tümüyle zıt bir olgu olarak tanıtılmaktaydı. Aydemir'e göre, derebeylik sadece Dersim'de değil, Van'dan Diyarbakır'a Kürdistan'ın tümünde hâkim bulunmaktaydı: "yeni Türkiye'nin bu yerlerde eski Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras aldığı, tecanüsünü bulamamış bir iptidai cemiyettir. Bu cemiyetin dâhili ve iktisadi münasebetlerine hâkim olan usuller ve şekiller, geri ve nefur bir derebeyliğin vahşi usulleri ve şekilleri idi" (1932: 42).

Yazarın nezdinde, Kürtlükten ve Osmanlılığın ihanetinden ayrı tutulamayacak bu kurumun itici ivmesini oluşturan tarih aşırı misyon, Türklüğün imhasından başka bir şey değildi:

> *Osmanlı İmparatorluğu devrinde Van ve Diyarbakır eyaletlerinin tarihi, bu yerlerde Türk nüfusunun, Türk dilinin ve Türk harsının ezilmesi, temsil olunması {asimile edilmesi} ve yabancılaşması tarihi oldu. Osmanlı tarihinin bütün devirleri, Van ve Diyarbakır eyaletlerinde iktisaden ve hukuken serbest Türk köylü ve şehirlisiyle, ferdin iktisadi ve hukuki esaretine ve sıkı bir toprakbentliğine istinat eden Kürt feodalizmi arasında cidal ile geçer. Bu mücadelede Osmanlı sarayını biz daima Türkün aleyhine cephe almış görürüz.*

"Oğuz Türklerinin bugün daha da kuvvetlendirilen Kürd feodalizmine kurban edilmesi"ne de değinen Aydemir, daha sonra,"(…)

yayıldığı her yerde serbest mübadeleyi, küçük çiftçiliği ve yüksek medeni harsı temsil eden Türk nüfusu, Van ve Diyarbakır eyaletlerinde Osmanlı sarayının hıyanetine uğramış, küçük çiftçilik yerine toprak köleliğini, serbest mübadele yerine mübadelesiz tabii iktisat rejimini, medeni seviye yerine yazı ve hars yokluğunu temsil eden geri bir derebeyliğin lokması kılınmıştır" (1932: 43).

Yusuf Mazhar ve Naşit Uluğ'un tezlerine bilimsel, hatta tarihi-materyalist bir içerik kazandırmak isteyen Şevket Süreyya'ya göre, bu kurum, aynı zamanda Türklüğün pozitif atavizmi ve Kürtlüğün negatif atavizmi arasındaki farkları da belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır: "Biz gittiğimiz yerlerde, en azından kendi ırkımızdan olanlar için, daima şahsi mülkiyeti ve küçük çiftçiliği götürdük. Bunun içindir ki ocak ve bacasından duman tüten bir yurt, Türkçede istikrarın ve nizamın sembolüdür. Fakat Kürtlük bir iktisadi rejimidir ki, esasında, her şeyden evvel, koyu bir toprak köleliği, yani müstahsilin yurtsuzluğu ve topraksızlığı yatar" (1932: 43). Bu "yurtsuzluğun" yurt tutması ve hâkimiyet kurması ise, ona karşı tek alternatif oluşturan Türklüğün kendi iktidarı tarafından yetim bırakılması, hatta imha edilmesi sonucunda mümkün olabilmiştir: "Yalnız Osmanlı sarayının Acem hududundaki kötü ve dar siyasetinden sonradır ki, Cezireiülya vadilerini dolduran kalabalık ve ileri bir Türk nüfusu, uzak yaylalarda yaşayan iptidai bir Kürt ekalliyetinin iptidai rejimine, geri ve siyah bir toprak köleliğine kurban edildi. İstanbul'da mevzii alan Osmanlı sarayının bütün nameleri ve fermanları, bu yerlerde Türk kanının, Türk hukuk ve iktisat nizamının bozulması ve dağılması için yazıldı" (1932: 43). "Kürt tekkesi"ni "koyu dinsizlik", İran'dan ve Araplardan gelen "putperestlik" olarak tanımlayan yazara göre:

> *Türk serbest iktisat ve cemiyet nizamıyla Kürt feodalizminin mücadele ettiği yerlerde, tekke, bu feodalizmin vahşi teşkilâtıdır ve bu teşkilâtın hedefi Türk nüfusunun dilini, dinini ve serbest tefekkürünü izale etmektir (1932:43).*
> *Türk köyünün Kürtleşmesi, Türk köyünde küçük çifçiliğin serbest toprak mülkiyetinden tasfiyesiyle başlar. Eski hükümetlerin her türlü himayeleriyle,*

etrafındaki Türk nüfusu aleyhine hergün biraz daha silahlanan ve azan bir Kürt aşiretinin tesallütü karşısında, bir gün ya canından ya da toprağından olmak ıztıratında kalan Türk köylüsü, toprağını bu Kürt beyine terkedince, derhal, bu beyin erazisinde çalışan bir canlı "meta", bir "toprak kölesi" haline düşer. Artık onun hem malı, hem canı, hem namusu Kürt beyinin malıdır. Artık onun kendini Kürt sayması, Kürtçe konuşması ve beyin adamlarının ardından derhal köye gelip yerleşen izbandut gibi bir tarikat şeyhinin, her gösterdiğine tapması, her dediğine inanması lazımdır.

Fakat bu da kifayet etmez?

Kürt beyi her zaman asidir. Yani tebaanın da beyinin isyanına iştirak etmesi, onun cinayetlerine şerik olması lâzımdır. O zaman talanlar ve baskınlar başlar. Kürt beyine teslim olan Türk köylüsü, başında bir keçe küllah, elinde beyinin ariyet silahı ve sabıkalı bir haydudun kumandası altında, yakındaki Türk köylerini basmaya çıkar… Kürt beyi tahakkümünü, Kürtleştirilmiş Türkün toprağı, kanı milliyeti, dini ve namusu pahasına yaşatır.

"Ermeni unsurunun çekilişi"ne değinen yazar, "bırakılan boş yerlerde yayla ve dağ unsuru olan derebeyini{n} ova ve geçit köylerine" inmiş olmasından sitem etmektedir. Şevket Süreyya'ya göre, İnkılapçı Kemalist iktidarın başarması gereken proje, "Kürtleşmiş Türkün kendi diline ve öz iktisadi nizamına dönmesi"nin sağlanmasıdır (1932: 44).

İsmet Bozdağ ve "Ebedi Kürtlük"

Sıradan bir popüler tarihçi olan ve Kürt sorununa artık bu olgunun inkâr edilemeyeceği bir dönemde el atan İsmet Bozdağ, 1990'larda *Türk Solu* gibi yayınlarda ya da Kuvay-i Milliye gibi cemiyetlerde yaygınlaşan aleni bir Kürt düşmanı söylem sunmamaktadır. Fakat Bozdağ, aynı zamanda 1990'ların ve 2000'lerin kendine has politik/kültürel "iklim"ini de yansıtmaktadır. Mesut Yeğen'in de belirttiği gibi, bu dönemde, "Kürt sorununun devlet söylemi içerisinde 'irtica', 'aşiret direnci', 'eşkiyacılık' ya da 'bölgesel geri kalmışlık' sorunu olarak yeniden kurulmasıyla, Kürt kimliğinin kuruluşuna imkân veren toplumsal dolayımlar ve Kürt kimliğinin tahribine yönelik askerî, siyasî ya da

toplumsal pratikler arasında, aynı söylemsel kuruluşa ait olmaktan kaynaklanan, içkin bir münasebet söz konusudur" (Yeğen, 1999: 224). Askeri bir bildiride kullanılan "sözde vatandaş" kavramını da aktaran Yeğen, "Kürtlerin Türklüğüne, Türkleşme kapasitelerine, daha doğrusu müstakbel Türkler olduklarına dair inancın zayıflamakta olduğuna dair açık işaretler"den ve "erozyon"dan bahsetmektedir (Yeğen, 2006: 79).

Bozdağ'a göre, kendisine has bir dili olmayan Kürtlük, olsa olsa iptiadî bir etnik-sosyal formasyona tekabül edebilmektedir. Yazar, daha baştan "bir toplumun kimliği, kökeninden başlar. Fakat tarihlerde, Kürtlerin kökeni üzerinde bir ittifak yoktur" yorumunda bulunmaktadır. Bozdağ'ın nezdinde, Kürtler arasından son derece önemli simalar, hatta dâhiler çıkabilmektedir: ama bir "kabile" olarak "kökensiz" olan bir grubun negatif bir misyon dışında tarihsel bir misyona sahip olabilmesi mümkün görünmemektedir:

> *Tarih bu kabileye Ortadoğu'da rastlamış ve {hiç} bir zaman onları bağımsız bir devlet olarak görememiştir. Daima o çevreye hâkim devletlerin yönetiminde kalmışlar, ama her dönemde bağımsız olmak için başkaldırmışlar ve yenilmişlerdir!*
> *Yenile yenile yenmenin öğrenebileceği doğru olsaydı, bunu Kürtlerin başarması gerekirdi! Evet, bağımsız olamamışlar, bir Kürt devleti kuramamışlar, ama her zaman birlikte yaşadıkları topluma, kendilerini kabul ettirmeyi bilmişlerdir! Bunca yetenekli ve becerikli insan çıkaran bir toplumun Ortaçağ çenberini kıramaması, "bey" ve "şıh" dedikleri seyhlerin hakimiyet otoritelerini aşamamaları, şaşılacak şeylerden biridir. İdris-i Bidlisi gibi deha mertebesinden insan yetiştiren bir toplumun, Ortaçağ şablonunu dört yüz yılda yıkamaması, çözülür problem değildir (Bozdağ, 2004: 8).*

Yazara göre "denilebilir ki, Kürtler, halen bütün tarihleri boyunca, bağımsız yaşamak, bir ülke ve devlete sahip olmak fırsatını ele geçirememiş oldukları için, bir başkaldırı potansiyeli görünümündedirler" (2004: 8). Ama bu potansiyeli kendileri için kullanmak basiretine sahip olmamalarından dolayı, "Türkiye'den ürken ne kadar komşu varsa" onların hizmetine girmişler ve "Apo piyonu" gibi "bazı Kürt okumuşları" (2004: 9) "Türkiye'yi parçalamak oyunu"nu oynamak dışında

tarihe geçebilecek bir icraatta bulunamamışlardır (2004: 9). Aydemir ve Tökin gibi, Bozdağ da Kürtlük ve Osmanlılık arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. 1930'ların açıktan Osmanlı düşmanı söylemini sahiplenmemekle birlikte, yazar, Osmanlı'nın, Kürt "feodallerle vergi ve asker verme konusunda anlaştı"ğını belirtmekte ve şunları eklemektedir: "{Osmanlı} bir çeşit muhtariyet tanıyarak bu bölgeye başka bir statü uyguladı. İşte Osmanlı Eflak-Boğdan'da rastladığı bu toplum yapısının benzerini, Kürtlerle meskûn doğu topraklarında rastladığı zaman, aynı yola başvurdu" (2004: 13).

Gerçi, Bozdağ, Osmanlının yükseliş döneminde, nüfussal çoğunluğun Kürtlerde değil de Türkmenlerde bulunduğunu düşünmektedir; ama bazı Kemalist tarihçilerden uzaklaşarak, bu Türkmenlerin Şah'tan yana ve "devlete ihanet etmeyi göze" alan isyancı bir niteliğe sahip olduklarını da eklemektedir: "Yavuz Sultan Selim'in bu ihaneti cezalandırmak için binlerce Türkmen'i kılıçtan geçirdiğini yazan tarihçiler vardır. Çünkü Osmanlı için önemli olan, hısımlık, memleketlilik değil, yandaşlıktır. Hedef, insanların huzur içinde yaşadıkları bir dünya kurmaktı" (2004: 14). Bu nedenle Osmanlılık bir Kürt sorunu ile karşı karşıya gelmemiş, tam aksine Kürtlük "hain Türkmenler"e karşı Osmanlının kalkanı rolünü görmüştür. Fakat 19. yüzyıla gelindiğinde, Kürtlük ayaklanma olgusuyla eşanlamlı bir nitelik kazanmış bulunmaktadır:

> *Bu dönemde İngilizler Osmanlı'yı içinden vurmak ve çökertmek için, Ruslar, hem Osmanlıları hırpalamak hem de doğuda toprak kazanmak için, Osmanlı Devleti'nin içini karıştırmaya başladırlar. Bunun dışında, Kürt beyleri, bağımsızlık sevdası ile ayaklanıyorlardı. Bu kargaşa ve ölüm fırtınası, İkinci Mahmut'tan İkinci Abdülhamit'e kadar esti (2004: 16).*

Anılarını yayınladığı İkinci Abdülhamid'in, siyaset mühendisliğine büyük bir hayranlık duyduğunu bildiğimiz Bozdağ (Abdülhamid, 1985)'a göre, bu sultanın tahttan indirilmesinden sonra yeniden,

başlayan ve peşi sıra sürüp giden başkaldırıların sebebi, milliyetçiliğe bağlanmak istenir; {bu} doğru değildir, çünkü Kürtler, kendilerine yeni bir devlet biçimi ya da yaşam biçimi aramıyor, istemiyorlar, tersine, içinde rahat ettikleri sosyal yapının dış müdahaleyle yıkılmasını protesto ediyorlardı! Bunun açık belgesi, isyanların, sürekli şeyhlerin, beylerin komutasında olmasıdır. Halk, ayaklanan şeyh ve beyin arkasına düşmekten ibaret görevini yapmaktadır (2004: 18).

1925 Şeyh Sait isyanının "şeriatçı" niteliğine değinen yazar, daha sonraki yıllarda Kürt hareketinin geçirdiği ideolojik değişimleri de içinde yaşanan tarihsel koşullar, devlet-Kürt ilişkileri, sosyal ilişkilerle değil de Kürtlerin isyancı atavizmi ile açıklamaktadır:

Ne kadar gariptir ki, 1960 yılında, eskilerin şeriat titizliği, komünist titizliğine dönüşerek muhalefeti beslemeye devam etmiştir. Yani Güneydoğu Anadolu –İkinci Sultan Abdülhamit dönemi bir kenara çekilirse– İkinci Mahmut'tan bu yana, 180 yıldır, kendisini yöneten devlete değil, devletin yönetim biçimine karşı olmuştur. Şeriattan Marksizme kadar uzanan Güneydoğu Anadolu insanları hiçbir zaman çağdaş çizgiyi tutamamış, hiçbir zaman çağdaş çizgiyi yakalamaya çalışan Türk Devleti ile uyuşamamıştır! Dün, şeriat istiyordu; bugün Marxist yönetim için Güneydoğu dağlarında can veriyor (2004: 55).

Bozdağ'ın bir Kürt düşmanı olarak tanımlanabileceğini söyleyemeyiz; ama onun nezdinde, Kürtler meta-tarihsel ve bu nedenle de değişmeyen bir tabiata sahip olduklarından, tarih boyunca *aynı* rolü oynamak durumunda kalmaktadırlar. Bu okuma sadece Bozdağ'da bulunmamaktadır. Örneğin 2006'da önemli bir İngiliz yayınevi tarafından yayınlanan kitabında (sanıyorum Kürtlüğü insanlığın kökeni olarak değerlendiren marjinal bazı Kürt milliyetçilerini bile oldukça şaşırtacak bir şekilde) Gılgamış'ı Kürtleştiren Ali Kemal Özcan (Özcan, 2006: 232), ebedi ve feodal bir Kürt tipinden bahsetmektedir:

> *(…) fanatik bir şekilde dinci ve büyük bir ölçüde pre-feodal Kürtlük (2006: 3).*
> *'İhanet' Kürt entik şahsiyetinin ayrılmaz bir parçasıdır (2006: 5).*
> *{Aşiret}, medeniyetin beşiğinde 'sağ kol' –ve dolayısıyla hain– Kürtlerin hayatta kalmasının tek yolu olmuştur. Bunun tarih boyunca Kürt etnik varlığının Enkidu ve Gılgamış'tan bu yana değişmeyen en önemli vasfı olduğu görülmektedir (2006: 139).*

Bilâl N. Şimşir ve "Kürtçülüğün" Diyabolizasyonu

Bilâl N. Şimşir'in iki ciltlik *Kürtçülük* tarihi daha önce Vedat Şadilli'nin (Şadilli, 1980) ve Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün yayınladığı yayınların bir devamı olarak değerlendirilebilir. Kürtlerin Türklüğünü ispat etmeye çalışan bu tür yayınlar, özellikle, "masum insanlarımızı iğfal eden" "bölücülüğün" dış kaynaklı olduğunu savunmaktadırlar. Bu yayınlara bir ilk önek olarak, M. Şerif Fırat'ın *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*'ni gösterebiliriz. 1945'te yazılan bu kitabın 1961'deki yeni basımının önsözünü kaleme alan Cemal Gürsel, "Türk vatanını parçalayarak yok etmek sevdasında olanlar"dan bahsetmekte ve şunları eklemektedir: "bütün Türk aydınları şunu kesin olarak bilmelidirler ki, 'Kürtçülük' tahriki düşman kaynaklardan fışkırmakta ve millî bütünlüğümüzü sarsarak bizi yıkmaya hedef tutmaktadır. Buna elbette müsaade etmemeliyiz. Çünkü, Doğu İlleri vatanımızın hem kapısı, hem kalesidir. Biz ihmal eder, gerçekleri bu öz kardeşlerimize götürmez, onları aydınlatmazsak, düşman propagandası karşısında müdafaasız kalırlar. Sonunda alçakça bu propagandaların tesiriyle ikiye bölünürüz. Doğu illeri elimizden çıkarsa, Orta ve Batı Anadolu'da tutunmamız kolay olmaz" (Fırat, 2007: 12). Osman Turan Kültür Araştırmaları ödülü sahibi ve halen MHP milletvekili olan Prof. Dr. Özcan Yeniçeri, Fırat'ın kitabına yazdığı yeni önsözde "bölücüler, bölge halkını kendi kimliği aleyhine örgütleyerek sonuç almaya çalışmaktadırlar. Böylece insanlar kendi tarihiyle, coğrafyasıyla ve değerleriyle savaşır hale getirilecektir. Bilindiği gibi bir toplumun kendi gücünü o toplumun aley-

hine kullanabilmek o toplumun cahil ve bilgisiz bırakılmasıyla yakından ilişkilidir. Zira insanlar beyinleriyle, toplumlar da kültürleriyle yönetilir" (Fırat, 2007: 27).

Bu çalışmalarda belirleyici özellik, ağırlığın, varlıkları inkâr edilen ya da Türklüğün bir kolunu oluşturdukları söylenen Kürtlere değil de Kürtçülere verilmesi, Türkiye'yi bölme dışında –hemen hemen– hiçbir hedefleri olmayan dünya güçlerinin "maşası" olan bu "çevrelerin" diyabolize edilmesidir. Böylelikle Kürt sorunu, düşman bir kuvvetin içteki bazı ajanları manipüle ederek yarattıkları sunî, ama Türklük ve Türkiye açısından yaşamsal bir tehlike arz eden bir niteliğe sahip olan bir sorun olarak belirmektedir. Bu perspektiften yola çıkan yazarlar, genellikle dünya tarihini *dünyanın* Türkiye'yi bölme girişimlerinin tarihi olarak okumaktadırlar; birbirleriyle kanlı-bıçaklı olan çok sayıdaki dış gücü ortak bir zeminde buluşturan bu amaç, adına "Kürtçülük" denilen manipülasyonun vahametini daha da artırmaktadır. Bu yaklaşımda, "milli siyaset", meta-tarihsel bu komploya karşı verilen mücadeleyle tümüyle eşanlamlı bir nitelik kazanmaktadır (Bozarslan, 2004).

Kürtlüğü Kürtçülerin manipülasyonu ile açıklayan bu kaynak bolluğu içinde Şimşir'i tercih etmemenin nedeni, bir yandan kitabın artık Kürtlerin varlığının inkâr edilmediği bir dönemde basılmış olması, diğer yandan da bu çalışmanın sosyal bilimler alanında belli bir prestije sahip olan Sedat Simavi ödülünü kazanmış olmasıdır. Kitabın ana kaygısı "Kürtçülük[ün} yüzyıllardan beri hazırlanmış olan bu 'büyük suikast' zincirinin bir halkası" (Şimşir, 2007: 19) olduğunu göstermektir. Kitabın amacı böylece daha ilk satırlarda dile getirilmekte, yazarın değişik Avrupa misyonları sırasında kullandığı kütüphanelerde bulduğu "Kürtçü" literatür bu çerçeveden yola çıkarak tarihsel bir komplonun "delilleri" olarak tanıtılmaktadır. Ama komplonun gerçek anlamda "ifşa edilmesi" için okuyucunun ikinci cildi beklemesi gerekmektedir: "Soğuk Savaş ortalarında, Batı Avrupa, ABD ve SSCB'de Kürtçü yayınlarda adeta patlama görüldü. Akademiler, araştırma kurumları, vakıflar, enstitüler, üniversiteler vs., Türkiye'yle ilgilerini ve oryantalizm çalışma-

larını Kürtçülüğe doğru kaydırdılar. Geçer akça artık Kürtçülük oluyordu. Türkoloji yerine Kürdoloji çalışmaları desteklenir oldu. Avrupa, Amerika ve Sovyet Rus üniversitelerinde Kürtler üzerine pek çok doktora tezi yaptırıldı. Yeni yeni "Kürt uzmanları" yetiştirildi. Hem ciddi araştırma hem de popüler nitelikteki Kürtçü yayınlar aldı yürüdü. Bu ürünler biraz gecikmeyle de olsa bizim yeni yetme Kürtçülerimize de ulaştırıldı. Bizimkiler, 'Kürdistan' savlarının yaratıcıları değil, izleyicileri oldular" (Şimşir, 2009: 16). Böylelikle "Kürtçülük", Soğuk Savaş'ın değişik cephelerini birleştiren gizli bir ittifak platformu, dile getirilmeyen nihaî hedef olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçi, aralarında bu satırların yazarının da bulunduğu bazı araştırmacılar, Soğuk Savaş döneminde önemli Avrupa dillerinde Kürtlerle ilgili yayınların sayısının iki düzineyi geçmediğini, neredeyse tecrit edilmiş birkaç eğitim görevlisi dışında hiçbir araştırma ya da eğitim kurumunun Kürtlerle ilgilenmediğini kendi tecrübeleriyle bilirler. Ama bu somut hafıza kaybının ötesinde, burada önemli olan, Türkiye'deki Kürtlerin kendi emekleriyle bu kaynaklara ulaşabileceğinin düşünülememesi, Türk olmayan araştırmacıların ise kendi devletlerinin hiç bir akademik özerkliğe sahip olmayan emir erleri olarak algılanmalarıdır. Bu nedenle de diyabolizasyon, "bizim" Kürtçü "muhitlerimizin" ötesinde, Türkiye'nin "tehlikeli konuları" üzerine çalışan araştırmacıları da kapsayacak şekilde genişletilmektedir.

Kaldı ki, Şimşir'e göre bu muhitlere hükmedenlerin hedefleri, sadece Türkiye'deki masum aydınlar değildir: "Alman görevliler, Türk işçilerine hem Kürtçülük-bölücülük, hem de dincilik açısından da yaklaştılar (…) İşe, Alman topraklarındaki Türk işçi ve öğrencileri bölmekle başlayan Alman görevliler giderek işi büyüttü. Almanya'daki PKK terörünü ve 'Kara Ses' tabir edilen irticayı besledi" (Şimşir, 2009: 18-19). Bu manipülasyonlar sonucu, "daha dün Türkiye'de ayyıldızlı pasaportu cebine koyarken gururla 'ne mutlu Türküm' diyen insanımızın kafası karışıyor"du (Şimşir, 2009: 183). Aynı dönemde, Martin van Bruinessen gibi "Hollandalı araştırmacılar, Alman ırkçı yayınları taklit ederek bilimsel bakımdan şimdi hiç güvenilir olmayan, çarpık ve kötü

Kürtçü yayınlar yapıyorlardı" (Şimşir, 2009: 20). Daha önceki dönemlerde olduğu gibi "Ermenilik hareketi ile Kürtçülük Hareketi"nin "eşzamanlı" olarak ortaya çıkartılması (Şimşir, 2009: 565), hem komplonun hem de tehlikenin azemetini göstermeye yetmekteydi.

Diyabolizasyon aynı zamanda bir düşmanın müdahalesi sonucunda öznenin özne olma kapasitesini, kendine has "masum" ontolojisini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Bu ise, kendiliğinden hareket etme, dünyayı algılama, geçmişi yorumlama ve bir gelecek tahayyülüne sahip olmayı imkânsız kılmaktadır. Aynı şekilde, tamamen şeytanın bir "nesne"si haline gelmiş olan birisinin ya da bir grubun aktör olabilmesi, diğer aktörlerle ihtilaflı ilişkilere sahip olabilmesi mümkün değildir. Tüm öznelliğini kaybetmiş bulunan böyle bir nesneyi ise ancak özne olma kabiliyetini koruyabilmiş olan merciiler –iktidar, "bilinçli aydınlar", "iyi Doğulular"– tanımlayabilmektedir. Bu tanımlama tekeli, aynı zamanda elden geldiğince "yoldan çıkarılmış masum"u yeniden "masum ontolojisine" kazandırmayı hedeflemektedir.

Sonuç Yerine

Türkiye'de, haklı olarak, uzun yıllar boyunca Kürt sorununun bir grubun varlığının inkâr edilmesi sorunu olduğu düşünüldü. Devlet söyleminin 1980'lerin sonuna kadar ağırlıklı olarak bir inkâr söylemi olduğundan şüphe yok. Örneğin 12 Eylül döneminde yayınlanan *Beyaz Kitap* Kürt olgusunu şu şekilde açıklamaktaydı: "Dağların yüksek kısımlarında, tepelerde, yaz kış erimeyen karlar vardı. Güneş açınca üzerleri buzlaşan camsı parlak bir tabaka ile örtülürdü karın yüzü. Üstü sert, altı yumuşak olurdu. Bu karın üstünde yürününce, ayağın bastığı yer içeriye çöker, 'kırt-kürt' diye ses çıkarırdı. Doğulu Türkmenlere Kürt denmesinin nedeni buydu. Bölücülerin Kürt dedikleri, yüksek yaylalarda, karlık bölgelerde yaşayan Türklerin karda yürürken ayaklarından çıkan sesin adıydı aslında" (aktaran, Başkaya, 1991: 53).

Ama bilindiği gibi, "şeytan" kendisine genellikle detaylarda yer tutabilmektedir. Bu nedenle de yukarıda kullandığım "ağırlıklı olarak" sözcükleri, aynı zamanda nüanslara yer bırakan bir okumanın zorunlu olduğunu göstermektedir. Mevcut ilk el literatür devletin iç ve bazen dış söyleminde, varlığı kesinlikle inkar edilmeyen Kürtlüğü, Türklüğün yaşamsal bir düşmanı olarak tanımlandığı konusunda kuşkuya yer bırakmamaktadır. Sosyal-Darwinist bu yaklaşım, kaçınılmaz olarak Kürtlüğün yok edilmesini, Türklüğün yaşamını devam ettirmesinin koşulu olarak görecekti. Devlet düşüncesinde ve tahayyülünde, Kürtlük, ya etnik bir grup ve özgür bireylerden oluşan eşitlikçi bir toplum olarak Türklüğü imhayı hedefleyen ebedi bir misyon sahibi olabilirdi, ya da tarihleri Türklüğün imhası amacı dışında hiçbir dinamiğe sahip olmayan "dış düşmanların" kullandıkları bir araç olarak değerlendirilebilirdi. Bu nedenle de Kürtlerle düşmanlık, ne devletlerarası ilişiklerde önemli bir rol oynayan ve savaşın her şeyden önce yoğun bir şiddet olduğu gerçeğinin üstünü örtmeyi hedefleyen "savaş hukuku"nu kabul edebilecekti, ne ihtilaflı gruplar arasındaki bir antagonizmle yetinebilecekti, ne de sıradan hâkimiyet ilişkilerini belirleyen bir "ötekileştirme" ile eşanlamlı bir nitelik kazanabilecekti. Bu tür bir savaş, salt bir "nefret"e de dayanamazdı. Kürtlük ancak Türklüğü belirleyen tüm vasıfların zıddını temsil eden atavik bir grup olarak değerlendirilebilirdi (Bozarslan, 2012). Diğerinin "özne olma" ve bu nedenle de bir öznellik sahibi olma hakkından esirgenmesinin, söylemsel, görsel ve pratik düzeyde nesneleştirilmesi zorunluydu. Bu da, aynı zamanda, diyabolizasyon yoluyla "diğeri"nin artık "diğeri" olma hakkına bile sahip olamamasını kaçınılmaz kılmaktaydı. Mutlak "iyiler" ve mutlak "kötüler" arasında metafizik bir savaş algılaması olan ve yoğun ölçüde şiddeti zorunlu, ya da en azından meşru kılan diyabolizasyonun, sosyal, toplumsal ve millî ihtilafların meşrulaştırılmasını ve müzakeresini mümkün kılabilen siyasetle bir arada gidebilmesi mümkün değildi.

Bu açıdan bakıldığında, paradoksal bir şekilde Kürtlerin diyabolizasyon yoluyla tanınmasının, varlıklarının inkârından çok daha tehlikeli sonuçlar doğurabildiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid (1985), *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri,* İstanbul: Pınar Yayınları.

Akçam, T. (1992), *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Akçam, T. (2008), *"Ermeni Meselesi Hallolunmuştur": Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Alakom, R. (2010), *Bir Türk Subayının Ağrı İsyanı Anıları*, İstanbul: Avesta.

Atalay, K. Esat (2013), "Atatürk'ün Gazeteleri ve Basın", *Türkiye'de Yeniçağ*, 2 Ağustos.

(Aren) Yusuf Mazhar (1930), "Ararat Eteklerinde", E. Karaca içinde, *Ağrı Eteklerindeki Ateş: "Bir Kürt İsyanının Anatomisi"*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991, s. 67-83.

Aydemir, Ş. S. (1932), "Derebeyi ve Dersim", *Kadro*, n: 6, s. 42-45.

Başkaya, F. (1991), *Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma, Paradigmanın İflası*, İstanbul: Doz Yayınları.

Bayrak, M. (1994), *Açık-Gizli/Resmi-Gayrıresmi Kürdoloji Belgeleri,* Ankara: Öz-Ge Yayınları.

Bayrak, M. (2009), *Kürtlere Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Ankara: Öz-Ge Yayınları.

Beşikçi, İ. (1990), *Tunceli Kanunu ve Dersim Jenosidi*, İstanbul: Belge Yayınları.

Beyleriyan, A. (1983), *Les grandes puissances, l'Empire ottoman et les Arméniens dans les archives françaises (1914-1918)*, Paris: Publications de la Sorbonne.

Bozarslan, H. (2002), "Le mahdisme en Turquie: l'"incident de Menemen" en 1930", *REMMM*, n: 91-94, p. 297-320.

Bozarslan, H. (2004), "Komplo Teorileri Üzerine Tartışmalara bir Katkı", *Birikim*, n: 183, s. 19-24.

Bozarslan, H. (2012), "Düşman: Définir les ennemis de l'intérieur sous le régime kémaliste (1922-1938)", *Documents de travail du CETOBAC, http://cetobac. ehess. fr/docannexe. php?id=589,* 2012, p. 15-26.

Bozdağ, İ. (2004), *Kürt İsyanları*, İstanbul: Truva Yayınları.

Bulut, F. (1991), *Belgelerle Dersim Raporları*, İstanbul: Yön Yayınları.

Cheavlier, L. (1958), *Classes laborieuses et classes dangereusesà Paris pendant la première moitié du 19ème siècle*, Paris: Plon.

Deringil, S. (2011), "Belgenin Boğazına Sarılmak", içinde *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri, Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları, 23-25 Eylül 2005*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 9-14.

Doğan, A, (2006), *Osmanlı Aydınları ve Sosyal-Darwinizm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dündar, F. (2001), *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dündar, F. (2008), *Modern Türkiye'nin Şifresi. İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Edelman, M. (1991), *Pièces et règles du jeu politique*, Paris, Seuil.

Fırat, M. Şerif (2007), *Doğu İlleri ve Varto Tarihi (Etimoloji-Din-Etnoğrafya-Dil ve Ermeni Mezalimi)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Foucault, M. (1997), *"Il faut défendre la société", Cours de Collège de France, 1976*, Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.

Friedländer, S. (2008), *Les années d'extermination. L'Allemagne nazie et les Juifs, 1939-1945*, Paris, Seuil.

Hassner, P. (2004), *La revanche des passions*, Paris, Société des amis de François Furet.

İnönü, I. (1946), *İsmet İnönü'nün Söylev ve Demeçleri*, İstanbul: MEB Yayınları.

Karabekir, K. (1994), *Kürt Meselesi*, İstanbul: Emre Yayıncılık.

(Karaosmanoğlu), Yakup Kadri (1930), "Perdenin Arkası", *Milliyet*, 23 Temmuz.

Karpat, K. (2000), "Introduction", *in* Kemal Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today Turkey*, Leiden, Brill, p. vii-xxii

Koyré. A. (1998), *Réflexions sur le mensonge*, Paris, Alia.

Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven & Londra: Yale University Press.

Şükrü Kaya (1938), *Sözleri, Yazıları, 1927-1938,* İstanbul: Ayyıldız Matbaası.

Margulies, R. (2007), *"Bugün Pazar, Yahudiler Azar", Istanbul Yahudileri Hakkında Kişisel Bir Gözlem*, İstanbul: Kanat Kitap.

Özcan, Ali K. (2006), *Turkey's Kurds. A Theoritical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*, Londra & New York: Routledge.

Schmitt, C. (1996), *The Concept of the Political,* Chicago: University of Chicago Press.

Şadilli, V. (1980), *Türkiye'de Kürtçülük Hareketleri ve İsyanlar*, Ankara: Kon Yayınları.

Şahingiray, M. Reşid (1997), *Hayatı ve Hâtıraları*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Şimşir, B, N. (2007), *Kürtçülük, 1787-1923,* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Şimşir, B. N. (2009), *Kürtçülük II, 1924-1999,* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Talat Paşa (1986), *Talat Paşa'nın Anıları,* İstanbul: Say Yayınları.

(Talât Paşa), (2001), *Ermeni Komitelerinin Emelleri ve İhtilal Hareketleri/Meşrutiyetten Önce ve Sonra*, İstanbul: Der Yayınları.

(Tökin), Ismail Hüsrev (1932), "Şark Vilâyetlerinde Derebeylik", *Kadro*, n: 12, s. 18-24.

Tunaya, T. Z. (1952), *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaası.

(Uluğ), Naşit H. (1932), *Derebeyi ve Dersim*, Ankara: Hakimiyet-i Milliye Matbaası.

Uluğ, Naşit H. (1938), *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Yeğen, M. (1999), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yeğen, M. (2006), *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zazoubrine, V. (1990), *Le Tchékiste,* Paris, C. Bourgois.

Komünizm: "İçimizdeki Şeytan"

Fatih YAŞLI

I.

19 Temmuz 1940 tarihinde Nihal Atsız, Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan* adlı romanıyla ilgili bir eleştiri yazısı yayınlar. Atsız, "İçimizdeki Şeytanlar" adını verdiği bu metni, Sabahattin Ali'ye bir "teklif" yaparak bitirir:

> *Biz Türkçülerle siz komünistlerin, fikir sahasında anlaşmamıza imkân olmadığı için, toplu bir halde, yumruklarımızın hakkını vererek çarpışmamız pek hoş olurdu. Çünkü fikirlerin halledemediği davaları kan halleder. Gerçi komünistler bu yiğitliği gösteremez. Fakat benim sana gayet samimi ve erkekçe bir teklifim var: Sen yedek subay olduğun için süngü kullanmasını bilmen icap eder. Bu davayı kökünden halledebilmek için benimle, şehirlerden çok uzak bir yerde süngü ve kılıçla bir ölüm-dirim çarpışmasını göze alacak kadar yüreğin var mı? Biz birbirimize ölüme kadar düşmanlık güdecek olan iki zümreyiz. Fikir savaşından bir sonuç çıkmadığını biliyorsun. Herhalde senin de istediğin "bir şeyler" yapmalıyız. Türk gençliğini roman ve hikâye ile zehirlemekte devam etmene engel olmak için sana bu teklifi yapıyorum. Fikir sahasında bizimle boy ölçüşemezsiniz. Fakat gizlice bazı kimseleri kandırabilirsiniz. Bunun da önüne geçmek için sana en şerefli iki silahtan biriyle, ikimizden biri ortadan kalkıncaya kadar, vuruşmayı teklif ediyorum. Bilmem ki bu şerefi de tepecek misin?. .* (http://www. nihal-atsiz. com/yazi/icimizdeki-seytanlar-h-nihal-atsiz. html)

1940, yani İkinci Dünya Savaşı'nın ikinci yılı. Türkiye savaşa girmemiştir belki ama hem ekonomik anlamda savaşın etkilerini hissetmekte hem de ülke siyasetini esas olarak savaş ve Nazi Almanya'sı ile Sovyetler Birliği arasındaki mücadele belirlemektedir. Böyle bir atmosferde entelijansiya da ikiye bölünmüş durumdadır: Bir yanda Nazi

Almanya'sı saflarında yer alanlar, öte yanda ise Sovyetler Birliği'ni destekleyenler. Atsız, Nazi Almanya'sını destekleyen ve "ırkçı-Turancı" olarak bilinen, benimse "Türkçü faşist" olarak adlandırmayı tercih ettiğim –neden böyle bir adlandırmayı tercih ettiğimi ilerleyen sayfalarda açıklamaya çalışacağım– akımın ideoloğu konumundayken, Sabahattin Ali solcu entelektüellerin sembol ismi olarak görülmektedir.

Atsız'la Sabahattin Ali silahlı bir düelloya elbette girişmeyeceklerdir; ama 1944 yılında, Atsız'ın dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu'na yazdığı iki açık mektup aracılığıyla, Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'i 'komünistleri bakanlığa doldurmak'la ithamının ve Sabahattin Ali'yi de ülkedeki "gizli komünist teşkilatı"nın üyelerinden biri ilan etmesinin ardından Ali, Atsız'a dava açacak ve bu dava Türkiye siyasi tarihine "Sabahattin Ali-Atsız davası" olarak geçecektir.

Söz konusu davanın görüldüğü 3 Mayıs 1944'te Ankara adliyesinin önünde bir grup Türkçü genç, Atsız'a destek eylemi yaparlar. Dönemin tek parti iktidarı, Nazi Almanya'sının savaşı kaybetmek ve Sovyetler Birliği'nin kazanmak üzere olduğunu anlamış durumdadır. İktidar, savaş boyunca sürdürülen Nazi yanlısı ve anti-Sovyetik dış politikanın savaş sonrası başına açabileceği tehlikenin farkındalığıyla, söz konusu eylemi Türkçü faşistlere yönelik bir operasyonun gerekçesi yapar ve çok sayıda ismi tutuklayarak mahkeme önüne çıkarır. Siyasi tarihimize "ırkçılık-Turancılık davası" olarak kaydedilen bu davada, Sovyetler Birliği'ne ılımlı mesajlar göndermek adına göstermelik birtakım hapis cezaları verilir. Ancak çok geçmeden temyiz mahkemesi, verilen kararları "Türkiye'de ırkçılık yapmanın suç olmadığı"na kanaat getirerek bozar.

Sabahattin Ali, Atsız'ın da aralarında bulunduğu dönemin Türkçü faşist entelektüellerini anlattığı romanına, insanın içindeki kötülüğe işaret etmek için "İçimizdeki Şeytan" adını vermiştir. Atsız'ın buna karşılık olarak yazdığı metnin adının "İçimizdeki Şeytanlar" olmasının ise bambaşka bir anlamı vardır. Atsız, "içimizdeki şeytanlar"la bir dış gücün, Türk sağının 80 yıldır kullandığı o meşhur sözü kullanarak

söyleyecek olursak "dış mihrak"ların, yani Sovyetler Birliği'nin ve "beynelmilel komünizm"in, yani "büyük şeytan"ın Türkiye'deki "uzantıları" ve "işbirlikçileri" olan Türkiyeli komünistleri kastetmektedir.

Komünizme ve komünistlere yönelik bu şeytanlaştırma söylemi, Milli Mücadele'den bugüne devam etmiş, Türk sağının ve devletin rakip ideolojilere yönelik şeytanlaştırma söyleminin ve mekanizmalarının öncelikli hedefi komünizm olmuştur. Bu açıdan bakıldığında iç düşmanlar arasında "bir numaralı devlet düşmanı" ve "en büyük şeytan" olanlar komünistlerdir ve bu liste başı olma hali günümüz Türkiye'sinde de değişmiş değildir. Yani "komünizm heyulası" yaklaşık yüz yıldır Türkiye'nin üzerinde gezinmeye devam etmektedir.

II.

Birinci Dünya Savaşı bitip Osmanlı'nın savaştan mağlubiyetle çıkmasının hemen ardından, İttihat Terakki'nin öncülük ettiği yerel unsurlar işgal güçlerine karşı direnişi örgütlemiş, yerel direnişler zamanla ulusal bir niteliğe, düzensiz birlikler ise zamanla düzenli bir orduya dönüşmüş, Milli Mücadele olarak adlandırılan bu sürecin sonucunda Anadolu topraklarında Türkiye Cumhuriyeti isimli bir ulus-devlet ortaya çıkmıştır.

Milli Mücadele anti-emperyalist bir direniş midir? Bu soruya verilen yanıtlar farklı olmakla birlikte, "hayır değildir" yanıtının temel gerekçesini mücadelenin anti-kapitalist bir nitelik taşımaması, dolayısıyla da anti-emperyalist olamayacağı argümanı oluşturmaktadır. Oysa Milli Mücadele ve başta Mustafa Kemal olmak üzere mücadeleyi yürüten kadrolar anti-kapitalist olmamakla birlikte, dönemin hegemonik gücü olan İngiltere başta olmak üzere emperyalizmin bölgesel planlarına karşı direnmişler ve bu direniş netice itibariyle emperyalizmin bölgeye ve Anadolu'ya dair planlarını alt üst etmiştir. Tam da bu nedenle Milli Mücadele anti-emperyalist bir direniş olarak değerlendirilmelidir.

Emperyalizme karşı bir direniş olarak Milli Mücadelenin başarıya ulaşması ve bağımsız bir ulus-devletin ortaya çıkışı emperyalist sistem açısından son derece özel ve ayrıksı bir konjonktürde gerçekleşmiştir. O özel ve ayrıksı durumun kaynağı ise 1917 Ekim Devrimi'dir. 1917'de, 70 günlük Paris Komünü deneyimini saymazsak, tarihin ilk işçi devleti kurulmuş, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ortaya çıkmıştır.

Devrimden yalnızca iki yıl sonra başlayacak olan Milli Mücadele esnasında Sovyetler'i kuran kadrolarla, mücadeleyi yürüten kadrolar arasında "ortak düşman"a, yani İngiliz emperyalizmine karşı kaçınılmaz bir ittifak ortaya çıkacak, taraflar stratejik planları doğrultusunda birbirlerine yaklaşacaklardır. Milli Mücadeleyi yürüten kadrolar açısından Sovyetler bir maddi destek kaynağı, Sovyetler açısından ise Milli Mücadele İngiltere'yi bölgede etkisizleştirecek ve böylece gölgesini Sovyetler Birliği'nin üzerinden çekmesini sağlayacak bir direniş olarak görülmektedir.

Daha 1917 yılında Lenin, "Rusya'nın ve Şark'ın Tüm Müslüman Emekçilerine" hitaben yaptığı konuşmada şöyle demektedir:

> *İstanbul'un işgali için Çar tarafından vücuda getirilmiş […] hafi (gizli) muahedelerin [anlaşmaların] hükümsüz olduğunu ilan ederiz. İstanbul'un Müslümanların elinde kalması lazımdır. Türkiye'nin taksimine ve ondan Ermenistan'ın koparılmasına dair olan muahedenin yırtıldığını ilan ederiz (Akal, 2013: 38).*

Söz konusu yakınlaşma Milli Mücadelenin ilk yıllarında Bolşevizmin ve Sovyetler'in Türkiye'deki itibarını artırmış olsa da Milli Mücadeleyi yürüten kadrolar hiçbir zaman sosyalist bir Türkiye tahayyül etmemiş, Sovyetler de mücadelenin böyle bir karakter taşımadığının farkında olarak desteğini sürdürmüştür.

Mustafa Kemal, Sivas Kongresi'nin ardından General Harbord'a yazdığı mektupta Bolşevizme dair bakışını çok net bir şekilde ortaya koymuştur. Mektupta şöyle denmektedir:

Bizim memleketimizde bu doktrinin [Bolşevizmin] hiçbir şekilde bir yeri olamaz. Dinimiz, adetlerimiz ve aynı zamanda sosyal bünyemiz tamamiyle böyle bir fikrin yerleşmesine müsait değildir. Türkiye'de ne büyük kapitalistler, ne de milyonlarca zanaatkâr ve işçi vardır. Diğer taraftan zirai bir problemimiz yoktur (Akal, 2013: 39).

Anadolu'da Bolşevizm itibarını koruyor ve birtakım Bolşevik esinli örgütler kuruluyor, yayınlar yapılıyor olsa da, özellikle 1920 yılının ikinci yarısından itibaren Mustafa Kemal ve yönetici kadro Sovyetler Birliği'nden uzaklaşma yönünde bir tutum sergileyeceklerdir. Moskova'daki Türk dışişleri yetkilileri tarafından hazırlanan 13 Ağustos 1920 tarihli rapora göre "Bolşevik Rusya, Türk ve İslam memleketlerinde kendi egemenliğini kurmak dileğinde" ve "Türkiye'nin kurtuluşunu ve özellikle İslam ülkeleri ile coğrafi ve siyasi olarak irtibat kurmasını istememekte"dir (Akal, 2013: 192).

Raporun ilerleyen satırlarında Sovyetler Birliği'ne ve Bolşevizm'e karşı izlenecek tutum şöyle belirlenmiştir:

1. Doğu sınırlarından gelecek her türlü gizli komünist kışkırtmalara ve orduya Bolşevizmin sızmasına izin verilmeyecektir; 2. Bütün şark milletleri Türkiye'nin Bolşeviklerle ittifak yaptığını zannederek Bolşevik Rusya'dan ümit ve kurtuluş beklemekte. Eğer ittifak yapılamıyorsa ona göre davranılacaktır; 3. Azerbaycan'la bağlantı için artık Moskova'nın onayı alınmadan harekete geçilecektir; 4. Sovyet Rusya'nın vereceği silah ve altın yatırımlarını hemen sağlamak gerekmektedir (Akal, 2013: 192).

Bu raporun hemen ardından Genelkurmay Başkanı İsmet Paşa Şark Cephesi Kumandanlığı'na bir talimat gönderecek ve şöyle diyecektir:

Bizim kurtuluşumuz Sovyet Rusya ile eşit şartlarda ittifaktadır. Yoksa komünist inkılâbı perdesi altında Sovyet esaretinin en kötü felaket olduğu ve bunun için ordu içine kışkırtma ve kargaşa girmesine ne olursa olsun mani olmak lüzumu herkese iyice anlatılmalıdır (Akal, 2013: 196).

Milli Mücadeleyi yürüten yönetici kadronun Sovyetlere bakışının yakın zamanda iç politikaya ve komünistlere nasıl yansıyacağının ipuçları Mustafa Kemal'in 16 Eylül 1920'de Ali Fuat Paşa'ya yazdığı bir mektupta çok net bir şekilde görülebilmektedir. Mektupta Mustafa Kemal şöyle demektedir:

Bolşevikler aynı zamanda memleketimizde Bolşevik teşkilatı vucude getirmek için fevkalade faaliyete başlamışlardır. Bakü'ye gönderdikleri Mustafa Suphi ve arkadaşları vasıtasıyla TKF merkezi umumisi ihdas ettiler. Tamamen Bolşevik efkârına kazanılan saf ve gayri saf adamlardan sahilin her noktasına çıkardıkları gibi dâhilen Eskişehir ve Ankara'ya kadar göndermişlerdir. Bunların maksatları memlekette bir inkılab-ı içtimai vücuda getirmektir. (…) Bila kayd-ü şart Rus tabiyeti demek olan dâhildeki komünizm teşkilatı, gaye itibariyle tamamiyle bizim aleyhimizdedir. Gizli komünizm teşkilatını her surette tevkif ve tebid etmek mecburiyetindeyiz (Akal, 2013: 196-197).

Bu mektuptan da anlaşılacağı üzere Mustafa Suphi ve Türkiye Komünist Partisi yakın bir şekilde izlenmektedir ve komünistlerin Türkiye'de yürütecekleri hiçbir faaliyete izin verilmeyecektir. Aynı günlerde, yoğun tartışmaların ardından Mustafa Suphi ve arkadaşları Türkiye'ye dönme ve Milli Mücadele'ye katılma kararı almışlardır ve bu karar Ankara hükümetini teyakkuza geçirmiştir. TKP üyeleri Sovyetler'den yola çıkıp 22 Ocak 1921'de Erzurum'a vardıklarında istasyonda protestocu bir grup tarafından karşılanırlar. Erzurum Milletvekili Mustafa Durak 11 Nisan 1921 tarihli Meclis oturumunda Suphilerin Erzurum'da nasıl karşılandıklarını şöyle anlatmıştır:

Efendiler Erzurum ahalisi lazım gelen tedabiri ittihaz etti ve Mustafa Suphi ve avanesi Erzurum'a geleceği zaman, halk dükkânları kapadı: Yedi yaşından yetmiş yaşına kadar. (…) Halk asabileşmişti, nümayişler yaptılar, bağırdılar, çağırdılar, yirmi kişilik heyet de beraberdi. Kartopu gibi bir şeyler, bir şeyler, bir şeyler [attılar]… Trene bindirip koğdular. Tabii Trabzon'a da böyle gittiler. Trabzon'a kadar hiçbir köy, hiçbir kahve, hiçbir han bunları almadı, ekmek bile vermedi. Sekiz dokuz gün ekmeksiz, aç ve susuz Trabzon'a kadar

geldiler. Herhalde yollarda değirmen köşelerinde kaldılar. Trabzonlular da onlara ekmek vermediler (Akal, 2013: 407).

11-12 Nisan 1921 tarihli TKP Merkez Komite toplantısında Süleyman Nuri ise Suphilerin Erzurum'da karşılanmalarını şöyle anlatmıştır:

Kars'tan hareket olundu. Erzurum'da Vali Hamit Bey irticaiyundandır. Bunlar ahali arasında tahrikât başlattılar. Türkiye Bolşevikleri kadınları açacaklar, malları alacaklar, ticareti kapatacaklar… Hareket vaki oldu. Herkesin [elinde] çürük yumurta, taş, değnek vardı. Suphi halka nutuk irade etmek istedi, halk hakaretle onu susturdu (Akal, 2013: 423).

Suphiler Trabzon'a gelirken Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yoğun bir propaganda başlatmıştır. Bu propaganda Suphilerin "her ne kadar Türk iseler de Rus dinine dönmüş ve Rusya'da bulunan binlerce esir kardeşlerimizi idam ve kurşuna dizdirerek mahvetmiş… denize dökerek boğdurmuş komünistler" oldukları söylemi üzerine kurulmuştur (Akal, 2013: 420). "Mustafa Suphi Rusya'ya firar ederek tamamen Ruslaşmış bir şahıstır" ve artık "intikam vakti" gelmiştir. Cemiyet, "bunları memlekete sokmayarak Değirmendere civarında toplanalım, artık ne yapacak isek orada karar veririz" de demiştir ki, bu, aslında ne yapmaya çoktan karar vermiş olduklarını göstermektedir.

Trabzon Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin yapmaya karar verdiği şeyi öğrenen TKP üyelerinden Abdülkadir, Suphilere yardım etmek için Trabzon'a gider. Sovyet temsilciliğinde elçi Bagirof'la TKP'lilere nasıl yardım edebileceklerini tartışırken valilikten elçilik memurlarının ve elçiliğe gidip gelen komünistlerin dışarı çıkmasının yasaklandığına dair bir tebligat gelir. Abdülkadir kılık değiştirerek Değirmendere'ye gider ve şahit olduklarını şöyle anlatır:

Saat 9'da gelecek heyet [Suphiler] saat yarımda geldi. Halkın kısm-ı azamı [büyük kısmı] gitmişti. Yağmur yavaş yavaş yağıyordu. İnzibat ve polis memurları yolları keserek halkın gitmesine mani oluyorlardı. Vali, Müdafaa-i

Milliye reisi ve azaları, polis müdürü bulunuyordu. Kafilenin takarrübünde [yaklaşma] ilk evvel bir zabit elindeki evrak ile Müdafaa-i Milliye reisi ile görüştü. Derhal zabit tevkif edilerek sevk olundu. Esbabı [sebebi] sonradan anlaşıldı. O sırada Kâhya Yahya dâhil rüsumat [gümrük] dairesinden on tane hamal ve beş-altı tane rençber, on-on beş tane sepetli hamal çocukları dizerek geldi. Kafilenin takarrübünden beş dakika evvel tellal bağırdı. Gelen kafileye hakaret, tükürmek, çamura batırmak gibi şeylerin yapılmasını teşvik etti.
Kafileden ilk evvela Suphi çıktı. Derhal bir zabit karşı durarak şu surette hitab etti: "Mustafa Suphi, Mustafa Suphi, bak 16 arkadaştan yalnız ben kurtuldum. Bakü'de, Türkistan'da binlerce usera [esirler] kardeşimizi sen mahvettin." Bunun üzerine teşvik edilen halk, hamal, rençberler, "istemeyiz" diye haykırdılar. Mustafa Suphi Müdafaa-i Milliye reisine ve valiye hitaben söyledi ki: "Biz Ankara'ya gideceğiz. Mustafa Kemal Paşaya arz-ı ubudiyet [bağlılığını bildirme] için geldik. Lütfen müsaade ediniz. Muhabere edelim"… diyorken arkadan birisi tekme vurdu. Suphi yoldaş çamurlar içine yuvarlandı. Hamallar derhal taarruz ederek yüzüne tükürerek, çamur atarak ve döğerek motora sevk ettiler, artık arabadan indirilmiş arkadaşları birer birer döğerek, tükürerek motora bindirdiler.
Nihayet halk birer birer dağıldı. Motor henüz iskelede duruyordu… Motora müsellehan [silahlı] on beş karib asker bindirildi. Halk dağıldıktan sonra birbuçuk raddelerinde motor hareket etti (Akal, 2013: 421-422).

O motor geri döndüğünde içinde Mustafa Suphi'nin eşi hariç hiçbir TKP üyesi yoktur; hepsi elleri ayakları bağlanıp denize atılarak katledilmişlerdir. Olayın yerel güçlerin inisiyatif almasıyla mı, Ankara'dan gelen talimat doğrultusunda emir-komuta zinciriyle mi gerçekleştirildiği hiçbir zaman kesin olarak bilinememiştir. Bildiğimiz şey ise şudur; Türkiye'de solun modern tarihi bir katliamla başlamış, bu katliam günümüze dek devlet nezdinde solun ezeli ve ebedi düşman olarak görülmesini sembolize etmiş ve o günden bugüne sol, Türkiye siyaset sahnesinin "en büyük şeytan"ı olmaya devam etmiştir.

III.

TKP üyelerinin katliyle birlikte komünist hareket daha doğuş aşamasında çok büyük bir darbe aldı ve az sayıda üyesiyle birlikte yeraltına çekilmek zorunda kaldı. Zaten, Cumhuriyet'in ilanı ve Takrir-i Sükûn Yasası'yla birlikte her türlü muhalefet susturulmuş, rejim, Şeyh Sait ve Menemen isyanlarını bastırarak 1930'lardan itibaren yerleşmeye başlamıştı.

1930'lardan itibaren tüm dünyada Nazizm ve Faşizm rüzgârları esmeye başlayacak, bundan genç rejim de etkilenecekti. Rejimin tepesindekilerin önemlice bir bölümü için faşist devlet anlayışı ve korporatist ekonomi modeli mükemmel bir örnek teşkil ediyordu. Kuşkusuz Sovyet modeli de sanayileşme ve kalkınma açısından son derece cazip bir konumdaydı, ama nihayetinde SSCB sosyalist bir ülkeydi ve Türkiye açısından örnek alınması düşünülemezdi. Oysa İtalya ve Almanya hem milliyetçi politikalar izliyorlar, hem devlet otoritesini tesis ediyorlar, hem de ekonomik bir patlama yaşıyorlardı.

Kemalist rejim, hiçbir zaman ne İtalya'daki ne de Almanya'daki anlamıyla faşist bir karaktere büründü. Zaman zaman ırkçılığa yaklaşan politikalar izlese de ırk-merkezci bir paradigmaya yaslanmadı, ırk-merkezli bir devlet aygıtı kurulmadı ve Mustafa Kemal de İnönü de hiçbir zaman birer Mussolini ya da Hitler olmadılar. Faşizm ve Nazizm başka bir altyapının ve sosyolojinin ürünüydü zaten. Sanayileşme, işçi sınıfı, anti-semitizm, sömürgecilik, finans-kapitalin egemenliği, biyoloji biliminin yükselişi, "orta sınıf"ların komünizm korkusu gibi faktörler kapitalistleşmenin en ilkel aşamalarından birinde olan Türkiye'de henüz yoktu. Bu nedenle Türkiye'de faşist bir rejim kurulmadı. Ancak, rejim İkinci Dünya Savaşı'na kadar totalitarizme yakınsayan bir otoriterlikle yoluna devam etti.

Böyle olmakla birlikte, faşist ideolojiler Almanya ve İtalya'da yaşananların etkisiyle kendisine "sivil toplum" alanında bir karşılık buldu ve ideologları faşizmin evrensel kriterlerini Türkiye'ye uyarlamaya

çalıştıkları için "Türkçü faşizm" diye adlandırılmayı hak eden bir siyasi akım 30'lar ve 40'lar Türkiye'sinde sınırlı da olsa bir etki yaratmayı başardı.

Türkçü faşizmi, doktora tezimin kitaplaşmış hali olan "*Kinimiz Dinimizdir Türkçü Faşizm Üzerine Bir İnceleme*" isimli çalışmamda şöyle tanımlamıştım:

> *Bu akımın ideologları, milliyetçilik anlayışlarını kan ve soy esasına dayandırmışlar, biyolojik bir ırkçılığı savunmuşlar ve en temel görevlerinden biri ırkın kanının saflığının bozulmasını engellemek olan bir devlet tasarlamışlardır. Ayrıca, ast-üst ilişkilerinin kesin bir şekilde tanımlandığı ve hiyerarşi dışı davranışların en sert şekilde cezalandırıldığı, askerlikle iç içe geçmiş bir emir-komuta toplumu tahayyül etmişler, siyaseti, nüfusa, doğuma ve evliliğe doğrudan müdahale eden ve bunları düzenleyip denetleyen bir biyo-siyaset olarak yeniden kurgulamışlardır. Böyle bir devlet ve toplum tasarımının yanı sıra, son derece güçlü bir irredantizmin (yayılmacılığın) savunuculuğunu yapmışlar, sosyal darwinizme kesin bir inanç duymuşlar ve buradan hareketle hayatı bir var kalma savaşı olarak kurgulamışlar, ölüme ve savaşa tapınarak, barış fikrine, enternasyonalizme ve kozmopolitliğe, entelektüalizme ve kadınsı olan her şeye ve tüm bunları tek başına temsil etme yeteneğini haiz olduklarını düşündükleri komünizme karşı derin bir nefret duymuşlardır (Yaşlı, 2009: 10).*

Dönem faşizmle sosyalizmin, Almanya ve İtalya'yla Sovyetler Birliği'nin doğrudan mücadele etmeye başladıkları bir dönemdir ve devlet katındaki anti-komünizme şimdi bir de sivil toplum alanındaki, Türkçü-faşizm kaynaklı anti-komünizm eklenecektir. Akımın teorik çerçevesinin çizildiği dergilerde başta Nihal Atsız ve Reha Oğuz Türkkan olmak üzere hem yoğun bir SSCB düşmanlığına hem de anti-komünizme rastlamak mümkündür. Bu ise SSCB'yle işbirliği içerisinde olduğuna inanılan Türkiyeli sol çevrelere yönelik bir şeytanlaştırmayı beraberinde getirecektir.

1944 yılının 20 Şubat'ında ve 21 Mart'ında, Nihal Atsız, sahibi olduğu *Orhun* isimli dergide, dönemin Başbakanı Şükrü Saraçoğlu'na yönelik iki açık mektup yayınlar. "Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye Açık Mektup" ve "Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup" başlıklı bu iki mektubun yazarına göre, ülkedeki komünist faaliyetler artmakta ve komünistler devlet kademelerinde hızla kadrolaşmaktadır. Bu kadrolaşmanın en yoğun olarak yaşandığı yer ise Hasan Ali Yücel'in Maarif Vekâleti'dir. Atsız, Maarif Vekili'nin komünistleri kollayıp kayırdığını iddia etmekte ve Başbakan'dan bunu engellemesini talep etmektedir.

Atsız'a tek parti iktidarının başbakanına açık mektup yazma cesaretini veren ise, Saraçoğlu'nun 5 Mayıs 1942'de mecliste yaptığı konuşmada, "Biz Türküz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız. Bizim için Türkçülük bir kan meselesi olduğu kadar lâakal o kadar bir kültür ve vicdan meselesidir" sözlerini sarf etmiş olmasıdır. Atsız mektubunda, bu sözlerden duyduğu hoşnutluğu gizlemeyerek şöyle demektedir:

> *Türk tarihiyle uğraşmış bir münevver olarak söyleyebilirim ki ne ırkımızın ne devletimizin tarihinde, Türk milliyetçiliği resmi bir ağızdan bu kadar kesin sözlerle hiçbir zaman açığa vurulmamıştı (1997a: 9).*

Mektubunda solcu fikirlerin "bazen sinsi, bazen açık, yürümekte, büyümekte, propagandasını yapmakta" olduğunu söyleyen Atsız, dönemin milliyetçi-mukaddesatçı isimlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eminönü Halkevi'nde verdiği konferansta bir grup gencin yaptığı "nümayiş"ten söz eder ve başbakana şöyle seslenir:

> *… devlet bilmeden koynunda yılan besliyor. Kızıl gözlü, sinsi ve zehirli yılanlar… bu yılanlar yarın birer doktor olup yurt köşelerinde vazife aldıkları zaman ilk işleri baltalama işlerine girmek olacak, vatanı arkadan vuracaklar, bekledikleri kızıl sabahı Türkiye'ye getirecek olan yabancı ordulara ajanlık edeceklerdir. Zaten toplu ve teşkilatlı bir halde daha şimdiden konferanslarda nümayiş yapmaları da bugünden ajanlık etmeğe başladıklarının delilidir (1997a: 13).*

Atsız'ın 21 Mart 1944 tarihli ikinci mektubu, ilkine göre çok daha sert bir üsluba sahiptir ve Atsız bu mektupta, komünist olmakla itham ettiği bazı isimlerden söz ederek, Başbakan'a ihbarda bulunur. Bu isimlerin özellikle Maarif Vekili'nce korunduğunu belirten Atsız, mektubunun sonunda Maarif Vekili'nin istifa etmesi gerektiğini söyler.

Atsız'ın bu mektubunda da, tıpkı ilk mektupta olduğu gibi, aslında ülkede örgütlü ve kitlesel bir sol hareket bulunmadığı için asıl vurgu komünistlerin "sinsiliğine" yapılmıştır. Atsız'ın çizdiği manzaraya göre, "komünistler, komünizm aleyhtarı ve Türkçü Türkiye'de sinsi sinsi her yere el atmışlar, mühim mevkilere geçmişler, tuttukları köprübaşlarından Türkiye'yi tahrip etmek için şiddetli bir taarruza" girişmişlerdir. "Fakat bunlar sınırlardan gelen mert bir düşman olmadıkları için kolay kolay sezilemezler" ve "bunlar, paraşütle inen bozguncu casuslar gibi ülkemizin üniformasını giymiş olduklarından her Türk bunları" seçememektedir (1997a: 19).

Atsız böyle bir büyük komplo betimlemesinin ardından, aralarında Sabahattin Ali, Pertev Naili Boratav, Sadrettin Celal gibi isimlerin de bulunduğu bir liste çıkarır ve Saraçoğlu'na ihbarda bulunur. Atsız, komünist listesinin saymış olduğu isimlerden ibaret olmadığını, orduya da sızmaya çalışıldığını ve derslerde askerlere hakaretler yağdıran öğretmenler bulunduğunu da mektubuna ekler ve tüm komünistlerin bir an önce bulundukları mevkilerden alınmaları gerektiğini söyler. Söz konusu isimlerin, eskiden komünist oldukları, şimdi ise yeni rejimin hizmetinde oldukları gibi savunmaları kabul etmeyen Atsız'a göre, "tövbekâr olmuş bir fahişe, artık namuslu sayıldığı halde, nasıl namuslu ailelerin harimine alınmazsa eski düşüncelerinden dönmüş olan komünistlerin de devlet harimine alınmamaları" gerekmektedir (Atsız, 1997a: 20-27).

Atsız'ın mektubunda komünistlikle ve vatan hainliğiyle suçladığı isimlerden biri olan Sabahattin Ali, 7 Nisan 1944'de Atsız'ı mahkemeye verir. 26 Nisan 1944'te başlayan dava, 9 Mayıs 1944'te sonuçlanır ve mahkeme Atsız'ı Sabahattin Ali'ye hakaretten dört ay hapis cezasına

çarptırır, ancak cezasını erteler. Mahkemenin sonucundan ziyade, duruşma devam ederken yaşanan bir gelişme, Türkiye siyaseti açısından bir dönüm noktası niteliği taşıyacaktır.

İkinci duruşmanın yapıldığı 3 Mayıs günü Atsız'a destek veren ve çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu yaklaşık 5000 kişilik bir grup Ulus Meydanı'nda bir gösteri yapar. Bu eylem, rejimin İkinci Dünya Savaşı esnasında Nazi Almanyası ile olan iyi ilişkiler nedeniyle varlıklarına izin verdiği Türkçü-faşist akımın tasfiyesi için iyi bir bahane olur. Böylelikle, Nazilerin yenileceğinin iyiden iyiye anlaşıldığı bir konjonktürde, yayın organlarında Alman yanlısı ve Sovyet aleyhtarı bir tutumu dillendiren Türkçü-faşizm cezalandırılarak Sovyetler Birliği'ne dostane bir mesaj da verilmiş olacaktır. İsmet İnönü'nün 1944 yılı 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'nda yaptığı konuşma da bunu kanıtlar niteliktedir. İnönü bu konuşmada şöyle der:

> *Turancılar, Türk milletini bütün komşularıyla onulmaz bir surette düşman yapmak için birebir tılsımı bulmuşlardır. Bu kadar şuursuz ve vicdansız fesatçıların tezvirlerine Türk milletinin mukadderatını kaptırmamak için elbette Cumhuriyetin bütün tedbirlerini kullanacağız (Cumhuriyet, 20 Mayıs 1944).*

Türkçü-faşizm, varlık gösterdiği kısa zaman dilimi içerisinde antikomünist söylemin bugün de kullanılan çerçevesini büyük ölçüde inşa eder. "Anti-komünizmin ilkeleri" Türkçü faşist akım siyaset sahnesinden silindikten sonra da kullanılmaya devam edecek, hem devletin hem de Türkçü faşizmin mirasını üstlenen ülkücü hareketin dilinde, kuşkusuz ki yeni argümanlarla zenginleştirilerek, varlığını sürdürecektir.

Türkçü-faşizm açısından anti-komünizm her şeyden önce Rus düşmanlığı olarak tecessüm eder ve hiç şüphesiz ki bunun anlaşılabilir ideolojik/tarihsel nedenleri vardır. Her şeyden önce Türkçü-faşizmin düşsel ülkesi Turan'ın bulunduğu iddia edilen topraklar uzunca bir süredir Rus hâkimiyetindedir. Ayrıca Türkçü faşizmin "pan" karakte-

riyle tek bir çatı altında birleştirmek istediği Türki kavimler de yine uzunca bir süredir aynı hâkimiyet altındadırlar. Başka bir neden, Türkçü faşizmin mirasçılığını üstlendiği Türkçülüğün ortaya çıktığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun baş düşmanının Rusya olmasıdır; imparatorluğun güzide toprakları olan Balkanlar'ın kaybının gerisinde Rusya'nın pan-slavist politikaları bulunmaktadır. Diğer bir neden ise, Türkçülüğün Yusuf Akçura gibi kurucu ideologlarının ve Türkçü-faşist akım içerisinde yer alan Zeki Velidi Togan gibi isimlerin Rusya'dan ve onun hâkimiyeti altındaki topraklardan göç ederek Türkiye'ye gelmiş olmalarıdır.

Zeki Velidi Togan, Rus dış politikasının Çarlık Rusyası'ndan, Sovyetler Birliği'ne uzanan süreçte hiç değişmediğini söyler. Petro'nun Avrasya hâkimiyeti stratejisinin, günümüzde Bolşevikler tarafından sürdürülmekte olduğunu belirtir ve ekler: "ikiz biraderler demek olan Bolşevizmle Rus Emperyalizminin beynelmilelci komünizmle Rus faşizminin ikiyüzlü siyaseti bir olduğu gibi şimdi cihanşumül komünist taktiği şeklini almakta olan taktikleri de birdir." Dolayısıyla komünizm ile mücadele etmek aynı zamanda Rusya'yla da mücadele etmek demektir ve elbette ki bunun tersi de geçerlidir (Togan, 1970: 14).

Ruslarla Türklerin "tarihin barışmaz düşmanları" olduğunu söyleyen Atsız'a göre ise, "komünizm, artık bütün dünya için ve bilhassa bizim için iktisadi bir fikir veya içtimai bir düzen olmaktan çıkmıştır. Komünizm bugün yalnız Moskofçuluk demektir. " Komünizm, Ruslara özgü bir sistem ve "Rus emperyalizmi" için kullanılan bir araç olarak kavramsallaştırıldığında, Rus karşıtlığı ile komünizm karşıtlığı bir potada artık ayırt edilemeyecek bir şekilde eriyecek ve birbiri içine girecek demektir: "Moskof bizim soy düşmanımız olduğuna göre, Moskof emperyalizmi olan komünizm de en tehlikeli düşmanımızdır. Komünizm, Moskofluğa mal olmuş bulunduğundan, ona taraftarlık vatan hainliğidir. Türkçülük bakımından en alçak vatan hainleri olan komünistlerin yok edilmesi şarttır" (Atsız, 1997c: 106).

Atsız'a göre, Kars'ı Ardahan'ı ve Boğazları isteyen Sovyetler Birliği'nin Türkiye üzerindeki "emperyalist emelleri"nin kökeninde, geçmişte yaşananlar ve Rusların bunları unutmayışı bulunmaktadır:

Kafalarının içinde, karısını Baltacı Mehmet Paşa'ya gönderen Deli Petrodan kalma bir aşağılık duygusu ve o duygunun doğurduğu kin; gönüllerinde Islav olmanın, yani aşağı olmanın verdiği kaba ihtiras… Bir yandan Türkle şaka olamayacağını bilmekten doğan kırgınlık… Karşı tarafta Islav sürüleri, tanklar, uçaklar, toplar ve milyonlar… Bu tarafta berikilere göre çok hafif silahlarla demirden ellerin tuttuğu çelik süngüler ve yüz binler… Bir de o yüz binlerin yardımcısı: Tarih, inanç ve elli milyon şehidin ruhu… (Atsız, 1997b: 306-307).

Türkçü-faşizmin anti-komünizm söylemi elbette ki, Rus karşıtlığı ile sınırlı değildir. Karikatürize edilmiş bir komünist tiplemesi, komünizme saldırmanın sıçrama noktasını teşkil eder. Söz konusu olan, ekseriyetle, Marksizm'in ya da tarihsel materyalizmin, hatta bir sistem olarak komünizmin eleştirisi değil, karikatürize edilmiş "komünist"in eleştirisidir.[1] Bu eleştiride, Türkçü-faşizmin kötü addettiği ne kadar nitelik varsa çizilen komünist tiplemesine raptedilir. Komünist, her şeyden önce saf kan bir Türk değildir, ahlakı son derece bozuktur, kadın ve para düşkünüdür, tüm milli değerleri alay konusu yapar, kötü bir aileden gelmiştir, hatta gayri meşru olarak doğmuştur, vatan hainidir, tembeldir, korkaktır, psikolojik sorunları vardır, alkol ve uyuşturucu bağımlısıdır vesaire.

Atsız'a göre,

Komünist vicdanını 'Yahudi Marks'a satmış olan vatansız serseri demektir. Amele diktatörlüğünün kurulduğu yerde cennete varılmış olduğunu zanne-

---

1 Bunun temel nedeni, Türkiye düşünce dünyasının sığlığında aranmalıdır. Özellikle 1960'lardan önce Türkiye'de Marksizm üzerine teorik çalışma da tartışma da yok denecek kadar azdır. Tam da bu nedenle anti-komünizm, kendi sığlığı için de bir avantaj olarak gördüğü bu durumu gayet iyi değerlendirir ve söylemini son derece basit, vulger ve hamasi bir şekilde inşa eder.

der. O, bazen bu zannında samimi olan bir aptaldır. Bazen de samimi değildir, aldatmak için böyle söyler. O zaman da kalleştir. Komünist, dünyada patronla işçi arasındaki hukuk müsavatsızlığını halletmek için ortaya atıldığını söyler. Bunun için de ilk yaptığı iş dinleri, milliyetleri, vatanları inkâr etmektir (Atsız, 1997a: 171).

Atsız, komünistlerin çoğunun aslında Türk olmadığını söyler. Komünistler, "asıl milliyetini kaybederek Türkleşmiş melezler veya gayri Türklerdir." Bir kısmı "züğürttür", bir kısmı da "komünist cemiyette kolayca kadın bulmak düşüncesi" ile komünist olmuştur. Bir kısmı "komünist merkezlerden para ve rütbe alan kabadayılardır. " Ancak Atsız ve Türkçü-faşistler için değişmesi mümkün olmayan tek bir gerçek vardır: "her ne olursa olsun komünist vatan hainidir" (Atsız, 1997a: 172).

Reha Oğuz Türkkan'ın yazmış olduğu, *Kızıl Faaliyet* isimli kitapta dönemin solcu aydınlarının soyadları ile siyasi görüşleri arasındaki ilişkiye dair yaptığı "analiz" anti-komünist şeytanlaştırmaya dair müthiş bir örnektir. Türkkan, Nazım Hikmet'in soyadı olan *Ran*'ın tersten okunduğunda Nar, Nar'ın renginin ise kızıl olduğunu söyler. Hasan İzzettin *Dinamo*'nun soyadı, Rusya'daki Dinamo Stadı, Dinamo Meydanı vs. den mülhemdir. Suphi Nuri, "*İleri*" soyadını, "bugünkü nizamdan daha 'ileri', ihtilalci" olduğu için almıştır. Lütfi *Erişçi*'nin soyadı "İşçi" kökünden gelmektedir, Cahit *Irga*t'ınki "köy amelesinden", Cevdet Kudret *Solok* "sol"a "ok" eklemiştir. Hüsamettin *Bozok*'un soyadı ise "en eski Türk içtimalarında 'üçok'lar sağda 'bozok'lar solda" oturduğu ve solcular da parlamentolarda solda oturdukları için alınmıştır ve "bozok apaçık (solcu) demektir. Sabiha ve Zekeriya *Sertel*'in soyadları, "ihtilal günü sokaklarda, dolap ve araba yığınlar ile asilerin yaptıkları siper" anlamına gelmektedir. Arif *Kızıltaş*'ın soyadında kızıl sözcüğü zaten vardır. E. T *Eliçin*'in soyadı ise "dostlarının rivayetine göre Lenin'in küçük adından mülhem"dir (Türkkan, 1944: 19).

Türkçü-faşist söylemin komünist betimlemesinin tüm yönleriyle bulunabileceği mükemmel bir örnek İsmet Rasin'in "Komünistler"

isimli yazısıdır. Yazısına "komünist acayip bir mahlûktur" diye başlayan Rasin'e göre komünistler içinde yaşadıkları toplumun her şeyine; "hükümetine, ırkına, kültürüne, dinine, ahlakına, tarihine ve istiklaline candan düşmandırlar." Hümanist olduklarını iddia etmelerine rağmen, insanı hayvandan ayıran her şeye "iffete, ahlaka, milliyete, aileye, cemiyet nizamına, devlet fikrine" de düşmandırlar.

Bir komünist sürekli olarak "üretim" ya da "üretici sınıf" gibi laflar etse de hepsinin ortak özelliği "faideli hiçbir iş yapmadan geçiniyor olmalarıdır." Komünistlerin hepsinde "insana tiksinti verecek derecede bir ahlak bozukluğu; umumi ahlak, siyasi ve içtimai ahlak ve bilhassa cinsi ahlak bozukluğu" bulunmaktadır. Komünist, "alkolik, morfinoman veya heroinci"dir, "izzetinefsi düşük"tür, "hodkâm"dır, utanmak hassası hemen hemen kaybolmuş denecek kadar silik"tir ve "kendisinden daha iyi, daha yüksek, daha doğru ve daha temiz olan her şeye karşı, her şahsa, teşekküle ve fikre karşı zehir gibi bir düşmanlık" duyar.

Komünistliğin başlıca göstergesi soyu bozukluktur. Komünistlerin çoğunun "nesebi gayri meşru"dur, yani "zina mahsulü çocuklardır." Tam da bu yüzden, "bunlarda derin ve samimi bir millet sevgisi bulunmaması pek tabiidir." Komünistlerin, "çoğunun mazisi kirlidir" ve "bundan ötürü namuslu insanların arasında mevki" almalarına imkân olmadığı için sığınabilecekleri tek yer komünist gruplardır.

Komünistler "tembel ve iradesiz" kimselerdir. Çalışmak, didinmek, aç kalmak, sefil olmak gibi korkuların bulunmayacağı bir sistem olduğuna inandıkları için komünizmi seçmişlerdir. Komünizmde "o yan gelip yatacak, millet nasıl olsa onu beslemeğe mecbur olacak"tır.

Komünistler, "ahlakları, özellikle cinsel ahlakları çok bozuk kimselerdir. Hayâ hisleri hemen hemen yok gibidir." Komünizmin bazı insanlara cazip gelmesinin nedeni, "bir komünistin her türlü gayri tabii ve ahlaka aykırı cinsi dalaletleri mazur ve tabii görmesi" ve "komü-

nistlerde ar ve hayâ perdesinin yırtık olması"ndan başka bir şey değildir.

Rasin, yazısını komünistlere "son darbe"yi vurarak bitirir:

> *Komünist, insanın mikroplaşmışıdır. Bir mikrop, bünyesinin icabı olarak nasıl insan vücudunu kemirerek yaşamaya mecbursa, bir komünist de manen yaşamak için, ruhunun bünyesi icabı, içinde yaşadığı cemiyeti zehirlemeğe mecburdur. Bir vücut yaşamak için, sıhhat içinde ve gürbüz yaşamak için, nasıl içindeki mikropları temizlemeğe mecbursa, bir cemiyet de öylece içinde yaşayan komünistleri (vesair mikropları) temizlemeğe mecburdur. Bunu yapmazsa o cemiyet kendine kıyıyor demektir (Rasin, 1940: 140).*

Türkçü-faşist ideolojinin komünizmi Rus emperyalizminin yeni silahı olarak betimlemesine zamanla daha "Batılı" motifler eklenmiş, komünizmin uluslararası komplonun bir parçası olduğu iddiası sıkça dile getirilmiştir. *Dünya komplosu* olarak komünizm tezi, en çok Cevat Rıfat Atilhan'ın yazdıklarında karşımıza çıkar, Atilhan'a göre, hem komünizm hem de kapitalizm, dünyayı ele geçirmek isteyen "gizli ve güçlü bir kuvvetin", Yahudilerin kontrolündedir. Atilhan politik açıdan son derece kaotik bir dünya betimlemesinin ardından bunun ardında yatan "gizli gerçeği" açıklar. Buna göre,

> *Bütün bu keşmekeş, bu nizamsızlık ve gayri tabii ve gayri kanuni taksimat aynı demir idare tarafından idare edilmektedir, bunlar onbeş milyonluk tek bir ırkın liderlerinin, şeflerinin menfaatlerinin hesabına, onların gizli kuvveti hesabına çalışmaktadır. Bunları dünya kapitalizminin iyi muhafaza edilmiş kapılarının arkasında bulacağımız gibi, Kremlin sarayının kalın duvarlarının ardında da bulabiliriz. Onlar, aynı zamanda kalabalık sürülere grev ve gösteri yaptırır ve öte yandan da ücret yükselmelerini sağlar ve böylece enflasyonu yaradırlar. Bir yandan dinlere taarruz eder, diğer taraftan dinlerin hamisi gibi gözükürler. Onlar hem atom ilim adamlarıdır hem de atom düşmanı insaniyetçilerdir. Onlar, hem gizli komünist polisin efendileri hem de katilleridir (Atilhan, 1965: 18-19).*

Komünizm eleştirisi için kullanılan başka bir argüman, komünizmi var olduğu iddia edilen toplumsal yozlaşmışlıkla, ahlaksızlıkla ve çürümeyle iç içe göstermektir. Komünist bunların olduğu her yerdedir ve bunların olduğu her yerde komünistler vardır. Türkkan, komünizmle ahlaksızlık arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

Komünistler, ahlakın ve ailenin en birinci düşmanıdırlar. Kızıl fikirlerine en tabii set olarak karşılarında buldukları bu müesseseleri yıkmak için ellerinden geleni yaparlar. Bunun için de, gençliği şehvete sürükleyecek, insan haysiyetinin içinde hapsettiği en azgın duyguları başıboş bırakmağı tabii saydıracak, genç kızlardaki temizlik ve namus fikirlerini gülünç gösterecek, gayritabiî addettirecek ve yıkacak neşriyat yaparlar (Türkkan, 1944: 53).

Türkçü-faşizmin anti-komünist söyleminde komünistlere yönelik temel suçlamalardan biri de, onların başka ülkeler hesabına çalışan casuslar oldukları, yani "beşinci kol" olarak faaliyet gösterdikleri yönündedir. Komünistlerin "beşinci kol" olarak çalıştıklarına olan inanç, aynı zamanda ahlaksızlık yapanların ve yozlaşmış olanların da beşinci kol faaliyeti yürüttükleri şeklindeki inançla birleştirilir ve öyle tedavüle sokulur. Ancak bu yeterli değildir. Bir beşinci kol ajanı olarak komünist, 'kozmopolit, beynelmilelci, anti-militarist ve barışçı' gibi faşizmin düşman olduğu bütün niteliklerin taşıyıcısıdır aynı zamanda.

Türkçü-faşizmin anti-komünizmine dair bütün bu argümanlarını bir arada bulundurması nedeniyle Ömer Öztürkmen'in "Beşinci Kol" isimli kısa yazısı, üzerinde durulmaya değerdir. Öztürkmen'e göre beşinci kol, (aynı anlama gelmek üzere komünist) öncelikle milliyet duygusundan yoksun oluşu ile temayüz eder. "Kalbindeki Türk ve Türklüğü zerre kadar hissetmeyen, üstelik bu mukaddes mefhumlarla alay eden ülküsüz, milliyetsiz soysuzların ana yatağı… Beşinci kol. Irkının üstünlüğüne inanmayıp tarihiyle alay eden, milli mukaddesatına hayâsızca dil uzatan rezillerin yatağı… Beşinci kol. " Komünist aynı zamanda ahlaki çöküş ve yozlaşmanın tecessüm ettiği kişidir.

"Akşamlara kadar kahvehane salonlarında, bilardo masalarında sürünen, kız peşinde koşan, sinema kapılarında vakit geçiren mektep kaçkınlarının yatağı… Beşinci kol. Babasına moruk, anasına kocakarı, ablasına sürtük diye hitap edip aile mefhumunu lekeleyen terbiyesizlerin yatağı… Beşinci kol. " Komünist, kendi kültürel değerlerine yabancılaşmış olan kişidir Öztürkmen'e göre ve şöyle karikatürize edilir: "Dişlerinin arasına sıkıştırdığı piposuyla Türkçeyi yarım yamalak konuşmağa yeltenip kendisine ecnebi süsü veren, ayrıldığı zaman 'gudbay' diye havlamasını unutmayan" bir dejenere ve "günün modasına uymak hevesiyle zamanını ayna önünde geçirip kravat düğümünün çapını hesaplayan bir bobstil" (Öztürkmen, 1950: 3).

İkinci Dünya Savaşı boyunca kendisine politik faaliyet alanı bulan Türkçü-faşist ideoloji, 1944 Irkçılık-Turancılık davasının ardından politik alandan tasfiye edilir; ancak savaşın hemen ardından, iki kutuplu dünya düzeninin ortaya çıkışı ve Soğuk Savaş'ın başlangıcıyla birlikte sağ ideolojiler çok daha güçlü bir şekilde siyaset sahnesine çıkarlar. Bu çıkış esnasında anti-komünizm Türk sağının temel motivasyon unsuru ve söyleminin leitmotivi haline gelecektir. 1950'ler ve 60'lar, anti-komünizmin Soğuk Savaş konjonktürüyle birleştiği, söylemin de buna göre belirlendiği yıllardır. Soğuk Savaş'la birlikte anti-komünizm, seküler olmaktan ziyade, rejimin değişen karakterine bağlı bir şekilde çok daha dinsel bir veçheye kavuşacak ve milliyetçi-muhafazakâr hegemonyanın bir parçası haline gelecektir.

IV.

1949 yılının Ocak ayında, Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemi İslamcılığının en önemli dergilerinden biri olan *Sebiülreşat*'ta Eşref Edip imzasıyla bir yazı yayınlanır. Başbakanlık görevine henüz getirilen ve kendisi de eski bir Sebiülreşat yazarı olan Şemsettin Günaltay'a yazılmış açık bir mektup olarak da görebileceğimiz bu yazıda şöyle denilmektedir:

Hiç korkma! Bırak minarelerde "Allahu Ekber" sesleri afakı inletsin. Vicdanı küstekleyen bütün bağları kır, parçala. Hiç korkma. Sen bu millete bu hürriyet ve saadeti verirsen bu asil millet seni başının tacını yapar. (…) Ergeç bu iş olacaktır; milletin dini üzerindeki baskılar kalkacaktır. Temenni ederim ki bu büyük zaferi Allah sana nasip etmiş olsun. Çünkü senin, bu milletin dinine, ilim ve irfanına çok hizmetin vardır. Bu mazhariyete sen layıksın. 'Ben Şemseddin'im' diyen Akif'in ruhu, bunu senden bekliyor.

Türkiye egemen sınıfı kapitalist dünya sistemine, anti-Sovyetik ve anti-komünist bir motivasyonla eklemlenmenin Türkiye'yi İslamize etmekten, İslamizasyonu bir politika biçimi olarak benimsemekten geçtiğini, çok erken fark etmiştir. Türkiye, Soğuk Savaş'ta bir cephe ülke haline geldiği andan itibaren kapılarını İslamizasyona açmış ve din, ideolojik mücadelenin en önemli bileşeni haline gelmiştir. Henüz Türkiye'de güçlü bir sosyalist hareket yokken Komünizmle Mücadele Dernekleri ve İlim Yayma Cemiyeti gibi oluşumların ortaya çıkmış olması buna işaret etmektedir.

Günaltay'ın başbakan olduğu tarih 1949'dur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin üzerinden dört yıl geçmiş ve dünya kapitalist ve sosyalist blok şeklinde bölünerek iki kutuplu bir veçheye kavuşmuştur. Türkiye yönetici sınıfı bu bölünmedeki safını bir tür teyakkuz halinde ve kayıtsız şartsız bir şekilde kapitalist blok olarak belirler. Bu belirlemenin ise iktisadi ve siyasi sonuçları olacaktır elbette. İktisadi açıdan bakıldığında, dünya kapitalizminin 1929 kriziyle birlikte devreye sokulan devletçi/kalkınmacı politikalardan vazgeçildiği ve uluslararası işbölümünde Türkiye gibi ülkelere düşen "hammadde ihracatçısı" rolünün kabul edildiği görülür. Bu süreçte planlamanın yerini serbest piyasa, korumacı politikalar aracılığıyla yerli sanayi yaratma hedefinin yerini serbest ticaret aracılığıyla dünya pazarına eklemlenme hedefi ve Türkiye'ye sanayileşme projeleri sunan Sovyet heyetlerinin yerini ise Türkiye'yi bir tarım ekonomisi haline getirmeyi amaçlayan ABD heyetleri alacaktır.

Soğuk Savaş konjonktüründe, daha henüz ortada örgütlü sosyalist bir hareket yokken bile, Türk sağınca anti-komünist külliyata çok sayıda metin kazandırılır. Ancak bu metinlerin önemlice bir bölümü politik derinlikten yoksun, hamaset diliyle yazılmış, komplocu bir bakış açısını yansıtan propagandatif niteliktedir. Örneğin 1962 tarihli *Su Uyur Komünist Uyumaz* adlı kitapta "bu memlekette komünist yoktur" iddialarına karşılık olarak şöyle denilir:

> *Japonya'da, Filipinler'de, Amerika'da, Afrika'da, hâsılı dünyanın her tarafında bu "mahut tip"ten bulunur da, Türkiye'de hem de kızıl enternasyonal kutbunun hududunda hiç komünizm olmaz mı? Elbette vardır (Evliyaoğlu, 1962: 5).*

"Komünist" ise anti-komünist külliyatta klişeleşmiş bir tipleme üzerinden şöyle tanımlanmaktadır:

> *Vatandaşları gaflete düşürmeyi, masum ve mağdur pozisyonlar almayı dener. Siyasi partileri birbirine düşürür. Rejimi dejenere etmek için didinir durur. Kendisine ve ideolojisine karşı çıkan manevi kuvvetlerle, siyasi otoriterlerle cami ve kiliseyle çarpışır. Ahlakı sükût ettirmeğe, politikayı rezil etmeğe uğraşır. Milletin en sağlam kalesi olan ordu ile halkın arasını açmağa çalışır. Tarih ile tarih şuuru ile istihza eder. (…) Toplumun gafletinden istifade edebilirse gazeteler, dergiler, mektepler, tiyatrolar, sinemalar kurar. Ve hiç durmadan dinlenmeden çalışırlar. Onları iyi tanımağa mecburuz. Komünistsiz memleket, komünistsiz basın yeryüzünde yoktur. Dikkatli olmalıyız. Su uyur komünist uyumaz (Evliyaoğlu, 1962: 7).*

Komünist, aynı zamanda "Rus emperyalizmi"nin Türkiye'deki ajanıdır. Doğrudan Moskova'dan direktif alır ve SSCB'nin çıkarları doğrultusunda hareket eder. Örneğin *Kızıl Tehlike* isimli bir kitapta, 1955 yılında Moskova'da yapılan "muharrirler kongresi"nde "bütün dünyanın komünist yazarları"na ülkelerinde nasıl hareket edeceklerine dair bir talimatname verildiğinden söz edilir. Bu talimatnamenin kimi maddeleri şöyledir:

- *Memleketinizi mümkün olduğu kadar sınıflara ve zümrelere bölünüz.*
- *Patron ve işçi arasında devamlı anlaşmazlık mevzuları çıkarınız.*
- *Din düşmanlığı yapacak, halkı dininden soğutmağa gayret göstereceksiniz.*
- *Milletinize Amerikan düşmanlığını aşılayacaksınız.*
- *Nizamlara karşı gelenleri destekleyeceksiniz. Kargaşalık çıkarmak için muhalefet duygularını isyan derecesine çıkaracaksınız.*
- *Rus filmlerine alaka cezbedeceksiniz.*
- *Memleketinizde huzursuzluğu devam ettirmek baş prensibiniz olacak.*
- *Devamlı huzursuzluk kaynakları arayacak ve huzursuzluğu devam ettirmeği baş prensip sayacaksınız (Erer, 1966: 15 vd.).*

Örnekler çoğaltılabilir ama vulgar anti-komünist külliyatın genel görünümü bu şekildedir. Daha sofistike örnekler için ise Türk sağının önemli iki ideoloğuna, muhafazakâr düşüncenin en üretken isimlerinden Nurettin Topçu'ya ve etkisi günümüz İslamcılığı ve muhafazakârlığı üzerinde halen devam etmekte olan Necip Fazıl Kısakürek'e yakından bakmak anlamlı olacaktır.

Nurettin Topçu "anti-kapitalist muhafazakârlık" anlayışının bir temsilcisi olarak görülebilir. Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin modernleşmeye paralel bir biçimde geç ortaya çıktığı aşikârdır. Yalnızca kültürel alandaki bir muhafazakârlığı dillendirmekle kalmayan, politik bir programa da sahip olan, yani politik bir ideoloji niteliği de taşıyan muhafazakârlığın tohumlarının "çekingen" bir şekilde de olsa 1940'larda atılmaya başlandığını, siyaset sahnesindeki yerini ise 1950'li ve 60'lı yıllar Türkiye'sinde aldığını söyleyebiliriz. Türk muhafazakârlığı, Kemalist inkılabın "militan laiklik" anlayışı ve "jakoben aydınlanmacılığı" ile cepheden bir hesaplaşmayı uzunca bir süre göze alamamış, söyleminin temeline inkılapları "tadında bırakıp, makule döndürmek" (Bora, 1999: 76) arzusunu yerleştirmiştir.

Gecikmiş olarak ortaya çıktığında ise bir "istisna durumu" söz konusudur: komünizm tehdidi. Dolayısıyla, İslamcılık ve milliyetçilikle birlikte "Türk Sağının Üç Hali"ni teşkil eden Türk muhafazakârlığına

"reaksiyoner" niteliğini veren olgu, inkılap karşıtlığından ziyade komünizme karşı duyduğu büyük düşmanlık olmuştur. Anti-komünizm Türkiye'de sağın üç halinin ortak paydası olma niteliğine sahiptir ve bu üç hal arasındaki giriftliğin, iç içe geçmişliğin ve geçişgenliğin kökeninde de, kimi tarihsel nedenlerin yanı sıra, esas olarak bu nitelik aranmalıdır. Anti-komünist, aynı anda komünizme karşı verilecek cihadın bayraktarlığını yapabilmekte, toplumsal kurum ve geleneklerini komünistlerin saldırılarına karşı muhafaza edebilmekte ve kökü dışarıdaki bu ideolojiye karşı milletini ve milli kimliğini koruyabilmektedir.

Muhafazakârlığın politik alandaki vücut buluşunun anti-komünizm orijinli olması nedeniyledir ki, Türk muhafazakârlığının terkibinde kapitalizm karşıtlığı kendisine ancak marjinal bir konum bulabilmiş ve bu karşıtlık kaba bir materyalizm eleştirisinden mülhem bir maneviyat savunusu ile toplumsal ve ahlaki bir "dekadans" tasvirinden öteye gitmemiştir. 1960'lar Türkiye'sinde sola karşı yürütülecek bir iç savaşın ideolojik tahkimatı yapılırken kuşkusuz kimi anti-kapitalist referanslara da yer verilmiştir. Ülkücü Hareket'in kendisini bir süre "milliyetçi-toplumcu" olarak adlandırması, ABD ve Rus emperyalizmlerinden söz edilmesi, kurulacak olan yeni düzenin kapitalizm ve sosyalizm dışında üçüncü bir yol olacağı vb. temalar, özellikle kitlelerle kurulan iletişimde ve militan tabanın doktrine ve mobilize edilmesinde sıkça kullanılmıştır. Ancak bu, o yıllarda milliyetçiliğin, muhafazakârlığın ve İslamcılığın "üst kimliği" olduğunu söyleyebileceğimiz mukaddesatçılığın Soğuk Savaş'ta seçtiği pozisyon nedeniyle, anti-kapitalist bir karakter taşımasının imkânsız olduğu gerçeğini değiştirmez.

Türkiye'de muhafazakâr milliyetçiliğin en önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu, modernite karşıtlığından beslenen anti-kapitalist duruşuyla, mukaddesatçı kamp içerisindeki ayrıksı bir isim olarak göze çarpmaktadır. Topçu, çok ateşli bir anti-komünist olmasına ve kanın saflığı esasına dayanan bir ırkçılığı savunmamakla birlikte

faşizme büyük bir sempati duymasına rağmen, zaman zaman "sınıf egemenliği, sömürü, yabancılaşma" gibi Marksist kategorilere de başvurarak, mukaddesatçılığın içerisinde pek rastlanmayacak şekilde, kapitalizme yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur.

Komünizmin hayaleti, entelektüel üretiminin önemlice bir bölümünü 60'lar Türkiye'sinde gerçekleştiren Topçu'nun fikriyatı üzerinde çok uzun bir süreden beri dolanıp durmaktadır ve anti-komünizm, onun köktenci modernite karşıtlığı ve bundan kaynaklanan antikapitalizmi için en büyük motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. Topçu'nun 1960'lara kadar, daha çok mistik bir nitelik taşıyan ve "gazete" ya da "şoför" gibi metaforlarla biçimlenen kitle iletişim ve ulaşım araçlarına yönelik öfkesinde somutlaşan modernleşme karşıtlığı ile büyük sermayeye duyduğu öfkede somutlaşan kapitalizm karşıtlığı; 60'lardan itibaren komünizm denen en büyük kötülüğü yaratan kapitalizmin ve kapitalist modernleşmenin, köktenci niteliği kesin olan iktisadi ve siyasi eleştirisine dönüşecektir. Böylece Topçu, ilk ipuçları 1950'li yıllarda yazdıklarında bulunabilecek olan, hem kapitalizme hem de komünizme alternatif bir siyasi proje üzerine düşünmeye başlayacaktır. Buna göre, modernleşme ve kapitalizm, komünizmi doğurmuştur; bu ikisi var olduğu müddetçe komünizmin ortadan kalkmayacağı aşikâr olduğuna göre, komünizmi yok etmenin tek yolu, modernitenin ve kapitalizmin ilgası ve bunun yerine yeni (daha doğrusu eski!) bir sistemin kurulması olacaktır.

Topçu'ya göre "komünizmin mesulü, insanlığın sefaleti karşısında asla mesuliyet taşımayan nankör ve insafsız kapitalizmdir" (2004: 113). Üstelik "bugünkü komünizm yeryüzünden kaldırılsa bile, kapitalist zulüm bir adalet sistemi içinde erimedikçe, daima komünist intikamı insanlığın peşini bırakmayacaktır" (1978: 99). Bu nedenle, Topçu'nun modernite ve kapitalizm karşıtlığının felsefi alandan iktisadi alana doğru giderek sertlik dozajı artan bir şekilde evrilmesinin ardındaki temel motivasyon kaynağının komünizmle mücadele olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Topçu'nun anti-komünizminin temellerinde yer alan unsurlar nelerdir? İlk olarak, Topçu'yu evrensel bir ideoloji olarak muhafazakârlığa eklemleyen devrimci değişimlere yönelik büyük öfkesinden söz etmek gerekir. Komünizm, uzun yıllar süren doğal bir evrim neticesinde ortaya çıkan toplumsal düzeni yok etmek istemektedir:

> *Tarihi evrim, bütün içtimai müesseselerin bir yerde yok olmayıp yenilerini doğurmak suretiyle yaratıcılıklara kabiliyetli olduğunu göstermektedir. Evrim eskinin yeniye vücut vermesidir ve her yenide eskinin hayatından pek çok elemanlar bulunmaktadır. Eskiyi dıştan darbe ile yok etmek, köklerinden budamakla evrim durdurulur. Milletlerin hayatının desteği olan mukaddesat sistemi, bugünkü varlığımızın yaratıcısı olan ve maziden bize doğru uzanan tabii bir oluşumun mahsulüdür. İnsanlığın mukaddesat adı altında toplanan evrim eserini, kin ile karşılayan komünistler, ihtilalci metodlariyle, bu eseri yok etmeğe çalışıyorlar. Bunlar; hem insanlığın, hem de evrim adını taşıyan tabiat kanununun düşmanıdırlar (1999: 238–239).*

İkinci olarak üzerinde durulması gereken, komünistlerin evrim neticesinde ortaya çıkan bütün "mukaddes" kurumlara karşı duydukları nefret ve yıkıcılıklarıdır. "Komünizm, insan varlığına çevrilmiş bir kin sistemidir. Mülkiyete, maziye, nizama, ahlaka, vicdana, bir kelime ile insana karşı kin…" (1999: 282). Evrimin ortaya çıkardığı ve Topçu'nun, medeniyetin temelleri dediği kurum ve değerlere yönelik bu öfke ise komünizmi "gerici" yapmaktadır. Çünkü komünistler, "evrim kanununa uymak suretiyle, içtimai hayatın bütün sahalarında müsabaka meydanına atılmış bulunan insanlığın millet rejimi içinde ortaya koydukları bütün eserleri kökünden budayarak tekrar geriye ve yarışın başlangıç noktasındaki ilkel hale götürmek" istemektedirler (1999: 275).

Topçu'nun anti-komünizminde üçüncü olarak üzerinde durulması gereken ve en önemli olan öğe ise, onun din ve maneviyat ile komünizm arasında kurduğu kesin karşıtlıktır. Topçu'ya göre, "dünyamız-

da, ideallerin en yüksek seviyesini din" temsil etmektedir. Dinin yeryüzündeki en büyük düşmanı ise komünizmdir:

> *Din, ruhun aşkını yaşatıyor. Komünizm nefsin dinini kuvvetlendiriyor. (…) Dindar 'af ve merhamet saati geldi, rahmet kapıları açıldı' diye gözleri yaşararak, ellerini Allah'a açtığı zaman, komünistler 'intikam çanı çaldı, dişler ve tırnaklar bilendi' diye yumruklarını sıkıyor. Din, aşk ve imanın çocuğu, komünizm ise yeisle intikamın pençesidir. (…) Esasen, komünizm fert olan insanı bir değer halinde tanımıyor. İnsanlığı, bir kütle, bir sürü haline koymak istiyor. Ferde ait değerler onu alakadar etmez, onda fert müphem bir insanlığın kininde erimiştir. Din ise ferdin ruhunu alarak, yine ferdin gayretleriyle Allah'a yaklaştırmak istiyor. Din ile komünizm arasındaki sonuncu bir fark da dinin hürriyet, komünizmin esaret kaynağı oluşlarıdır. Hürriyet yaratıcılıktır (1999: 280).*

Topçu'nun kapitalizm karşıtlığı, bu karşıtlığın anti-komünizmle yan yana yeşerdiği bütün sağ ideolojilerde olduğu gibi, onun düşüncesini de kaçınılmaz olarak faşist bir karaktere büründürür. "İnsan şahsiyeti"nin kurtuluşu için "ruhi ve ahlaki bir otoriteye teslim olmak" tek çare olarak görülür (1978: 261). Topçu da, kendisini faşizmin kapitalizmle olan bağlantısını ve modernist karakterini görememe maluliyetinden kurtaramaz ve kolaylıkla faşizmin mistizm orijinli anti-modernizminin ve nostaljiyle süslenmiş sözde anti-kapitalizminin cazibesine kapılıverir. Şeytanlaştırılmış bir komünizm karşıtlığının vardığı yerin burası olması ise, şüphesiz ki hiç şaşırtıcı değildir.

Düşünsel üretimini Nurettin Topçu'yla aynı dönemde gerçekleştirmiş olmakla birlikte, hem karizmatik kişiliği hem de keskin ve polemikçi üslubu nedeniyle Türk sağı üzerinde Topçu'dan çok daha fazla etki yaratmış olan Necip Fazıl'ın düşünce dünyasında da başat unsur, anti-komünizm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Necip Fazıl'ın külliyatı tarandığında Türk sağının söylemsel unsurlarının neredeyse tamamını barındırdığı ve bu unsurların güçlü argümanlarla savunulduğu görülebilir. Bu unsurların ilk akla gelenle-

rini şöyle sıralamak mümkün görünmektedir: anti-komünizm, anti-komünizmi tarihselleştirmek adına "Moskof" yani Rus düşmanlığı, komünizme zemin hazırladığı için Türkiye modernleşmesi ve onun zirve noktası olarak Kemalizm düşmanlığı, yine Türkiye ilericiliğinin taşıyıcıları olarak Jön Türklerden İttihat Terakki'ye uzanan çizgiye duyulan düşmanlık, anti-semitizm, anti-komünizme bağlı olarak ABD muhipliği, Osmanlı geçmişinin yüceltilmesi, devlet-merkezcilik, tek adam tapınmacılığı, kadın düşmanlığı, anti-entelektüalizm, yerlicilik söylemi vb. Söz konusu unsurların hepsi birbiriyle ilişki içerisinde olmakla ve birbirini beslemekle birlikte, bu çalışma bağlamında bizi ilgilendiren unsur anti-komünizm olduğu için sadece onun üzerinde duracağız.

Necip Fazıl *Moskof* isimli çalışmasının girişinde Türklerle Ruslar arasında bir "uzlaşmaz çelişki" tarif eder ve buna "özcü" bir içerik kazandırır. Kitabın adının Moskof olması dahi bununla bağlantılıdır; çünkü Necip Fazıl'a göre Moskof "mücerret Rus tipinin tiksinme edalı ismi"dir (2010: 5). Doğada her şeyin "yakınlık ve uzaklık, eşlik ve aykırılık olarak iki ana kadroda" olduğunu söyleyen Necip Fazıl'a göre, "maddeler ve manalar, insanlar ve davalar arasında olduğu gibi, toplumlar ve milletler arasındaki zıtlığa, buzdağı ve yanardağ derecesinde en keskin örnek, Moskofla Türk"tür (2010: 5).

Necip Fazıl Türklerle Ruslar arasındaki bu zıtlığı şu cümlelerle anlatır:

> *Türk, ciğerinin ta içinden gelen bir havayla ve dişlerini gıcırdatarak "Moskof Gâvuru" derken, olanca dayanağını Müslümanlıkta bulur ve gâvurluk mefhumunun başında, soyulmuş çürük patates suratlı çiy ve bomboş gözlü Moskof'u görür. Türk'ün gözünde başka milletler Moskofa yaklaştıkları nisbette düşman ve ondan uzaklaştıkları mikyasta dosttur. Demek ki Türk'e göre mücerret düşmanlık, mücerret özünü, renk ve çizgilerini Moskofluktan alıyor (2010: 6).*

Ruslarla Türkler arasındaki "uzlaşmaz çelişki"yi böyle betimleyen Necip Fazıl'a göre, komünizmle "Moskof" arasında varoluşsal bir ilişki bulunmaktadır:

> *Alman Yahudisi (Karl Marks) ve (Engels) mahsulü komünizma, mekânını Rusya ve aksiyoncusu (Lenin)de bulmuş olarak, harekette, tam bir Moskofluk iklimi içinde doğdu, gelişti ve yerleşti (2010: 315).*

"Moskofluk iklimi" içerisinde doğan komünizmin Türkiye'ye yansıması da yine bu iklime uygun bir şekilde olmuş ve hiç değişmemiştir. Necip Fazıl 1969'da yazdığı şu satırlarda söz konusu durumu şöyle anlatır:

> *Komünizmin bugün Türkiye'de manzarası, daima Moskova talim ve terbiye metotları altında, son derece arsız, küstah, gözü kara, her an iç zaafımızı ve bünye tezatlarımızı kollayan, bir o kadar da iç kargaşalık neticesinde dış müdahaleyi gözleyen, milli ruh köküne inemediği nispette rejimin dallarında tünemek isteyen ve daima dallardaki boşluk ve anlayışsızlıktan faydalanan hazin bir levha arz eder (2012: 96).*

Necip Fazıl komünizmin Türkiye'deki serüvenini Milli Mücadele'yle başlatır. Buna göre, Milli Mücadele'nin ilk günlerinde "Ankara'da resmen kurulan 'Komünist Partisi' emperyalist dünyaya karşı komünist Rustan yardım ve destek istemek için 'köprüden geçinceye dek' oynanmış bir ustaca oyundur. " Cumhuriyetin ilanı sonrasında ise Rusya'dan alınacak herhangi bir yardım kalmadığı halde, komünizm Aydınlık, Orak-Çekiç, Kurtuluş gibi dergiler aracılığıyla "birden bire, kudurgan ve saldırgan" bir şekilde fışkırıverir. Necip Fazıl'a göre komünistler;

> *Türk inkılabına komünist rejimin usullerini sindirmeğe çalışırken, uzattıkları ve zevkle çekildiğini gördükleri ipin son ucuna komünizmin esasını bağlamışlardı; fakat ipi çeken hükümet ricalleri oyunun farkında değillerdi. İpe yapışanlar, ona bağlı usul eşyasını birer müstakil "ilericilik" unsuru sayı-*

yorlar ve peşrevin içyüzüyle gerisindeki gümbürtüden gafil bulunuyorlardı (2012: 91).

Rejim komünizmin iç yüzünü göremeyip onunla ilericilik üzerinden bir ilişkiye girdiği için "1928-32 yılları, başta Nazım Hikmet, komünizm sirkinin türlü numaralarına sahne olmuş, birkaç yıl sonra ise 'Kadro' mecmuasıyle Cumhuriyet rejimine tam bir solculuk aşısı yapılmak istenmiştir" (2012: 92).

İkinci Dünya Savaşı, yaşanan ekonomik sıkıntılar ve ahlaki çöküş nedeniyle "komünizmin Türk içtimai, iktisadi, idari ve ahlaki şartlarında yakalayıverdiği verimli fidelik" olmuştur. 1950 sonrasında ise kapatılmış olmalarına rağmen köy enstitüleri sayesinde "komünizm cereyanı" varlığını devam ettirir:

Köy enstitüleri Anadolu çocuğunu ruh kökünden koparmak için gayet hesaplı bir devşirmecilik ocağı haline sinsice getirilmişti. 1950'den sonraysa komünizmin devlete hulul taktiği biraz pörsür ama, Türk cemiyetini içinden zehirleme gayreti hiç durmaz (2012: 93).

Necip Fazıl'ın 1960'lar sonu Türkiye'sine, yani solun siyaset sahnesine gerçek anlamda ilk kez çıktığı bir döneme baktığında gördüğü manzara ise şudur:

Heveskâr resim ve şiir piyasası çoğunluğuyla ellerinde… Tiyatro, heykel, dekorasyon bütüne yakınıyle ellerinde… Gık demeden ve peçelerini arpa boyu açmadan, gürültüsüz ve patırtısız, dünya kültürü maskesi altında 34 yıllık dergileri ve yayınevleri var… Basın meydanında, nice yollar ve yönler gösterici, fakat tek yol ve yön üzerinde, her an bir sürü yaprak uçurmaktalar… (2012: 93).

Ancak mesele sadece "kültürel hegemonya" değildir Necip Fazıl'a göre, komünistler hızlı bir şekilde kadrolaşmaktadırlar ve bunların önemlice bir bölümü ise Moskova namına çalışan casuslardır:

Profesörler ve öğretmenler kadrosundaki payları isterse % 25 olsun; sesleri % 95… Liselerden üniversitelere kadar Allahsız yazarları tutan bir öğretmen veya profesör gördünüz mü, hemen damgayı basabilirsiniz: O bir komünist ve mahut taktikaya kurban bir (medyum)dur. Yalnız İstanbul'da, komünist, komünistimtrak, kollektivist, sosyalist, solcu, ilerici yaftaları altında en aşağı 100. 000 ve bilerek bilmeyerek (portör-ajan: mikrop bulaştırıcı ajan) rolünde 25.000 fert bulunduğunu kabul etmekte mübalağa yoktur (2012: 93).

Bu casuslara "cebinde on binlerce lira" bulunduğu halde "sefalet ve parasızlık rolü oynatıldığını tahmin etmek" ise "hayal olmasa gerek"tir, Necip Fazıl'a göre. Anti-komünist şeytanlaştırmanın bir argümanı daha burada işbaşındadır: Komünistler aslında cepleri para dolu, tuzu kuru insanlardır ama yoksulları kandırabilmek için yoksul rolü yapmaktadırlar.

Necip Fazıl'ın 1969 yılında yazdığı satırlara Türk sağına her zaman hâkim olan anti-komünist teyakkuz hali ve paranoya hâkimdir kuşkusuz ama bu sefer geçmişten farklı olarak ortada gerçek anlamda bir "tehlike" vardır. 60'lar Türkiye'sinde ilk kez işçi sınıfı politik bir özne haline gelecek, sosyalistler ise ilk kez partileriyle parlamentoda temsil edileceklerdir.

Bu gerçek kaygı halini Necip Fazıl'ın şu satırlarında görebilmek mümkündür:

Komünizm böyle gelip böyle karar kıldı. Cumhuriyet inkılabıyle başladı ve onu kendisine uydurmaya baktı. Olmayınca Türk ruh bütünlüğünü ezmekte, bunun için inkılabı, siper diye kullanmakta en verimli taktikayı buldu ve bu taktikayı hiç bırakmadı. İkinci Dünya Harbi devresinde parti ve devlete hululünü son haddine vardırdı ve ilim ve sanat muhitlerinde köprübaşlarını kurdu. 1960'dan sonra, çalıştığı tarlanın adamakıllı sulandığını ve gübrelendiğini gördü; ve bir (damping) bolluğuyle uçurttuğu sosyalizm balonlarından her elde bir tanesinin sallandığına şahit oldu. En nefret ettiği demokrasi yarıklarından girerek partisini bile kurdurdu ve temsilcilerini Millet Meclisi'ne kadar sızdırmayı bildi (2012: 94).

Necip Fazıl'ın "Meclis'e kadar sızdılar" dediği dönem Türkiye'de işçi sınıfının, gençlik hareketlerinin, köylü direnişlerinin siyasetin asli belirleyicisi haline geldiği, Yalçın Küçük'ün deyimiyle "ağaçların bile sola eğildiği" bir dönemdir. Bu dönem sol düşüncenin aydınlar, bürokratlar ve askerler arasında da yayılmaya başlandığı, solun düşünsel hegemonyasını kurmaya başladığı bir dönemdir. Sağ, bu düşünsel hegemonyaya karşı kendi düşünsel hegemonyasını tesis etmek için teyakkuza geçecek, sonuç ise Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam sentezi olacaktır. Önümüzdeki bölümde Ocak ve ideolojisi üzerinde duracağız.

V.

Aydınlar Ocağı, Türkiye'de sol yükselişin politik, toplumsal yaşama damga vurduğu 60'lar biterken ve yeni bir on yıla girilirken, 1970 yılında kuruldu. Kuruluş amacı ise ideolojik/entelektüel/kültürel alana sağ bir müdahalede bulunmak, bir düşünsel karşı-hegemonya inşasının kurucu öznesi olabilmekti. Aslında milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya, ilk kez 1962 yılında Anadolu Kulübü adıyla bir araya gelmiş, Necip Fazıl'ın önerisiyle Aydınlar Kulübü adını almış ama 1965'te kapanmıştı. Kulüp üyelerinden Süleyman Yalçın ve Ayhan Songar ise Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunda etkin rol oynayacaklardı. Ocağın temelleri 1967 yılında yapılan Milli Türk Talebe Birliği'nin öncülüğünde toplanan I. Milliyetçiler Kurultayı'nda atıldı. İkinci kurultay 1969'da toplandı ve Yalçın'la Songar'ın yanı sıra, Sabahattin Zaim ve Ahmet Kabaklı da oluşumun içerisindeki yerlerini aldılar. Türkçü-faşist akımın önemli isimlerinden Zeki Velidi Togan'ın öğrencisi İbrahim Kafesoğlu ve Nihal Atsız'ın öğrencisi Altan Deliorman da söz konusu ekibin bir parçası konumundaydılar.

Bu kurultayın ardından Aydınlar Ocağı, DP'nin iktidara geldiği güne denk getirilerek, 14 Mayıs 1970'te kuruldu. Ocak, Tanıl Bora ve Kemal Can'ın sözleriyle, "bütün siyasal angajmanına rağmen, kendisini partilerüstü bir uzmanlar-seçkinler heyeti olarak kavramış" ve öyle sunmuştu, "devlete hizmet eden, devleti taşıyan münevver misyonu-

na" talipti (2000: 154). Ocağın ilk başkanı Türkçü-faşist akımın önemli temsilcileri olan Togan ve Atsız'ın öğrencilerinden İbrahim Kafesoğlu idi. Ancak Kafesoğlu da, tıpkı Türk sağının genelinde görüldüğü gibi 60'ların ortalarından itibaren İslam'ı keşfedecekti ve bu, hiç de nedensiz değildi:

> *Nihal Atsız'ın, İslam'ı algılayışı bakımından Kemalist mirasın açık tesiri altındaki soy Türkçülüğü ile Kafesoğlu'nun stratejik kaygılarla kotardığı sentez arasındaki asıl fark, ikinci çizginin zamanla, milliyetçi muhafazakâr iktidar stratejisinin avantajlarını kavramasıyla ilişkilidir. Yani söz konusu olan, Türkiye örneğinde fazlasıyla kurgusal ve kitabi kaçan milliyetçiliğin, kitlelerle bağ kurmak için İslam'ın muhafazakâr bir yorumuna ihtiyaç duymasıdır (Taşkın, 2007: 146-147).*

Sola karşı yükseltilen "iç savaş"ta İslam, sağ açısından kaçınılmaz bir enstrümandı; çünkü taşradan büyük şehirlere gelen muhafazakâr aile çocuklarının komünizme karşı mobilize edilmesi için eldeki en iyi silahtı. Bu gençlere "kuru" bir milliyetçilikle seslenmek yerine cihadı, yani Allah yolunda savaşmayı işaret etmek, sonrasında ise sonsuz hayatı, yani şehitliği vaat etmek gayet rasyonel bir stratejiydi. Bunun da ötesinde gençlerin "yabancı ve sapık ideolojiler"den korunması için verilecek ideolojik/hegemonik mücadelede Türklükle Müslümanlığın tek bir potada eritilmesi gerekiyordu. Zaten bir süredir MHP, "Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslüman" sloganını ideolojik terkibinin özeti olarak ilan etmiş durumdaydı. Daha 1967 yılında Türkeş parti teşkilatına dağıtılan bir metinde, partililere şöyle sesleniyordu:

> *…Bütün partili arkadaşlarım şunu bilmelidirler ki, Türkçülük Müslümanlıktan ayrı olamaz, Türk milleti bin yıldan fazla bir zamandan beri İslamiyet ile müşerref olmuştur ve Müslümanlık ile Türklük iç içe birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılması mümkün olmayan manalardır.*
> *Düşmanlarımız ve hasımlarımızın şüphe ve tefrika yaratmak için uydurdukları 'Bunlar Türkçü imişler, İslamiyet'e karşı imişler, İslamiyet yerine Şa-*

man dinini getirecekler!'; veya "Bunlar Müslümancıdırlar, Türklüğe karşıdırlar, milliyetçiliği kabul etmemektedirler!' gibi aslı ve esası olmayan söylentilere karşı bütün arkadaşlarımın uyanık olması gereklidir… Türklük ve İslamiyet ayrılmaz bir bütündür, İslam imanı ve fazileti ile Türklük şuuru, kurtuluş ve her türlü yükselişin kaynağını teşkil etmektedir…" (Okutan, 2004: 144)

Türk-İslam sentezi 70'ler başı Türkiye'sinde sağ açısından bir ihtiyaç ve zorunluluğa tekabül etmektedir ve Aydınlar Ocağı'na düşen de bu sentezin ideolojik/teorik üretimini gerçekleştirmektir. Bu üretimin en önemli isimlerinden biri olan Ahmet Kabaklı'nın külliyatının leitmotivini de doğal olarak anti-komünizm oluşturmaktadır. Kabaklı'ya göre 70'ler dünyasında "dış savaş" ihtimali azaldığı için emperyalizmin temel hedefi, ülkeleri "iç savaş"lar aracılığıyla yıkıma uğratmaktır:

Bugünün komünist ideoloji veya kurtarıcı demokrat maskesi takmış istilacıları, bir ülkeyi ancak bölmek ve içeriden çürütmek suretiyle hedefe ulaşmayı mümkün görüyorlar. Bunun için sınırlara asker yığıp top patlatmak yerine, içeriden adam satın alıyor, büyük paralar döküyor, zihinleri bulandırıyor, üniversite gençlerini ve başka toplulukları, millete, devlete silah çekecek kadar azdırıp teşkilatlandırıyorlar (Kabaklı, 2007: 69-70).

Kabaklı'da da komünistler "beşinci kol faaliyetleri"nin birer parçası ve dış mihrakların birer uzantısı durumundadırlar; ayrıca iç savaş gayretleri neticesinde, "millet kalmamıştır, birlik kalmamıştır, ordu kalmamıştır. " Sadece millet değil, komünistlerin çıkarmak istedikleri iç savaş nedeniyle aileler de yıkıma uğramış, "evlat sosyalist ise, orta halli babası ile vuruşacak, ana kendisini filan bölgeli veya falan soydan sayıyorsa kocasını yok etmek isteyen cephenin militanı olacaktır (2007: 70).

Ahmet Kabaklı, milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya mensuplarının tümünde olduğu gibi, çözümü "güçlü devlet"te görür. Evet, 12 Mart devlet otoritesini yeniden ispatlamıştır ama bu yeterli değildir, çok daha geniş kapsamlı bir önlemler silsilesine ihtiyaç vardır:

Marksizm'in bazı bunalmış zihinlerde bir dünya cenneti olmaktan çıkması için, refahı tabana yayan, vurguncuları, rüşvetçileri, yeyicileri yok eden, her vatandaşın hakkını gözeten, hırsızı kaçakçıyı, vergi saklayanı, görevini kötüye kullananı cezalandıran; fırsat eşitliğine önem veren, sokakları, kürsüleri, sütunları sahtekâr kışkırtıcılardan arındırarak dürüstlüğü hâkim kılan, gözünü budaktan esirgemez bir devlet düzeninin bulunması şarttır. Türkler, devleti, ezelden beri, haşin, ciddi, fakat merhametli bir baba (devlet baba) olarak düşünmeye alışmışlardır. Bunun aksine şahit olan halkımız, hayal kırıklığına uğramaktadır. Millet kimseye inanamamakta, güvenememekte, bunalış, yıkıcılık ve isyanlar işte bu ruh hali üstüne yayılmaktadır (2007: 18).

Ocak bu nedenle, mensuplarının bir bölümü *Tercüman* gibi günlük gazetelerde anti-komünist hamaset edebiyatından örnekler sunmaya devam etse de, daha incelikli ve uzun vadeli bir programı uygulamaya çalışacaktır. 70'ler boyunca, Ocağa mensup akademisyenler, yoğun bir şekilde ders kitabı yazım faaliyetine girişirler ve özellikle tarih alanında yoğunlaşırlar. 70'lerden itibaren ilkokuldan liseye kadar okutulan tarih ders kitaplarının neredeyse tamamı Türk-İslam sentezi perspektifiyle yazılmıştır. Çünkü komünizm tehdidine karşı "bilinçli" nesillerin yetiştirilmesi ancak bu sayede mümkün olacaktır.

Ocak aynı yıllarda "büyük siyaset" içerisinde de yer alır ve Ocak mensubu aydınlar, sağ partilerin bir araya gelerek bir Milliyetçi Cephe (MC) hükümeti kurmalarına ön ayak olurlar. Komünizme karşı teyakkuz hali, elden gitmekte olan devlet ve milleti sahiplenmek adına, siyasetçilerin kendi kişisel hırs ve ikbal kaygılarını bir yana bırakmalarını ve "milli" bir duruş sergilemelerini gerektirmektedir. İşte Aydınlar Ocağı, partiler üstü konumuyla bu milli duruşun teşvikçisi olacak ve MC hükümetlerinin kuruluşunda etkin bir rol oynayacaktır.

Benzer bir şekilde, dünya kapitalizminin 1929 sonrası en büyük krizini yaşadığı 70'lerin ikinci yarısından itibaren neo-liberalizmin ayak sesleri Türkiye'de de duyulmaya başlandığında, Aydınlar Ocağı yeni bir iktisadi programın, siyaseten muhafazakârlığın eşlik ettiği

neo-liberal iktisat politikalarının savunuculuğunu üstlenecek, örneğin 24 Ocak Kararları, bizzat Özal tarafından, söz konusu kararlardan yaklaşık bir yıl önce, taslak şeklinde de olsa, Ocağın bir toplantısında dile getirilecektir.

Dolayısıyla Ocağın 70'ler boyunca temel misyonu, komünizm tehlikesine karşı bir yandan ideolojik mücadele verirken, öte yandan "güçlü bir devlet" aracılığıyla, liberal-muhafazakâr bir hegemonya projesini hayata geçirmeye çalışmak olacaktır.[2]

Aydınlar Ocağı mensupları söz konusu "güçlü devlet"i 12 Eylül'de görecekler ve 12 Eylülcülerin geniş kapsamlı bir restorasyonu amaçladıklarını anladıkları anda, darbenin ideolojisini üretmeye başlayacaklardır. Bora ve Can'ın (2000: 161) sözleriyle; Aydınlar Ocağı'nın darbeye kolayca eklemlenebilmesinin nedeni "sunduğu otoriter faşizan rejim tasarımının, 12 Eylül yönetiminin ideolojik destek ve meşruiyet ihtiyacına denk düşmesinden ileri" gelmektedir. Aydınlar Ocağı ve darbeciler, "komünizm şeytanına karşı" rıza ve zoru üretmek, yani yeni bir hegemonya inşa etmek için bir araya gelecekler ve bunda da başarılı olacaklardır.

70'ler Türkiye'sinde solla mücadele elbette ki sadece düşünsel düzeyde olmayacaktır ve sol yükselişin karşısına paramiliter sağ güçler çıkarılacak, bu güçler sokak hâkimiyetini ele geçirmek için yoğun bir şiddete başvuracaklardır. Ülkenin hızla bir iç savaş konjonktürüne sürüklendiği 60'ların sonu 70'lerin başından itibaren söz konusu paramiliter güç "ülkücü hareket" çatısı altında toplanacak, komünizme karşı mücadelenin vurucu gücünü oluşturacak ülkücülerin "baş-

---

2 Ahmet Kabaklı, devletle Allah arasında şöyle bir özdeşlik kurar: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Allah imanı, devlet anlayışına örnek tutulmuştur: Allah birdir, yalnızdır, doğuranı, akrabası, yakını yoktur. Eşi, züriyeti, ortağı olamaz. Ona bir şekil, bir 'suret' düşünülemez. Mücerretlerin ötesinde, hâkimiyetlerin mutlak hâkimidir. İktidarı misilsiz, noksansız ve ebedidir. Ancak bu 'münezzeh' (her maddeden ve her ölçüden arınmış) sıfatları dolayısiyle O, Allah'tır, tek tapılandır" (2007: 13).

buğ"luğunu Alparslan Türkeş, "reis"liğini ise Muhsin Yazıcıoğlu yapacaktır.

70'ler Türkiye'sinde anti-komünist söylemi ve komünizmin nasıl şeytanlaştırıldığını anlayabilmek için Türkeş'le Yazıcıoğlu'nun yazdıklarına ve söylediklerine odaklanmak kaçınılmazdır. Bir sonraki bölümde bunu yapmaya çalışacağız.

VI.

Tıpkı Atsız ve Necip Fazıl'da olduğu gibi Türkeş'te de anti-komünizm ve Rus düşmanlığı iç içe geçmiş durumdadır; ikisi arasında varoluşsal bir bağlantı söz konusudur:

> *Komünizm Sovyet siyasetinin vasıtası, aleti olmuştur. Rusların tarihi emelleriyle Sovyet siyaseti arasında hiçbir farkın olmayışı da bunu göstermektedir. Nitekim Çarların panislavizm siyaseti Stalin zamanında komünizm vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Panislavizm adlı Rus siyasetinin öteki ülkelerdeki baskı ve tahakkümü, komünist ideolojiyle pekiştirilmiş, bu ideoloji etrafında oluşturulan askeri paktlarla ve ekonomik kuruluşlarla perçinlenmiştir (1979: 30).*

Türkeş'e göre de Türkiye'deki komünist akımların esas gayesi, Moskova'yla işbirliği içerisinde Türkiye'yi SSCB'nin bir uydusu haline getirmektir. Orta Asya coğrafyasındaki Türki kavimleri kontrolü altında tutan "kızıl emperyalizm" içerideki işbirlikçileri aracılığıyla Anadolu topraklarını ele geçirmek için yoğun bir faaliyet göstermektedir. Türkeş'e göre,

> *Komünizm, Türk Milletinin büyük bir kısmını elinde tutmakta, topraklarını gasp etmiş bulunmaktadır. Türk'e ezelden beri ters gelen bu sistem ve onun dünyadaki baş uygulayıcısı Sovyet Rusya'nın Türkiye'deki emelleri bilinirken, bugün yurdumuzda bu kuzey düşmanımıza yakınlık göstermek isteyen ve onun sistemini savunanlar vardır (1979: 48).*

Türkeş'e göre komünistler "memleketin içinde bulunduğu yoksul ve bakımsız durumun elverişli olması" nedeniyle "Türk gençliği, Türk köylüsü ve Türk işçisini" propagandalarının hedefi haline getirmişlerdir ve "sistem bozuktur, bu sistemle çağdaş uygarlık düzeyine ulaşılamaz, tek çıkar yol kol ırgatlarının hâkim bulunacağı bir idare kurmaktır" diyerek onları etkilemeye çalışmaktadırlar (1979: 48-49).

Tıpkı Necip Fazıl'da olduğu gibi Türkeş'in söyleminde de komünistler aslında cepleri para dolu, tuzu kuru kimselerdir. Kol ırgatlarının hâkimiyetinden söz edenlerin "hiçbirisi kol ırgatı olmadığı gibi (…) çoğu İstanbul'un ve Ankara'nın konforlu muhitlerinden fakir halk muhitlerine hiç uğramayan ve aylık kazançları da onbinlerin üstünde olan kimseler"dir (1979: 49).

Türkeş'e göre "beynelmilel komünizm"in amacı "içerdeki satılmış hainlerle" birlikte "bağımsız son Türk devletini yıkmak"tır. "Milletlerarası komünizmin uşağı, hain, satılmış anarşistler, Türk'ün ebedi vatanı bu ülkeyi parçalamak, bölmek, komünist bir toprak haline getirmek istemektedirler" ve bunu engellemek için "milliyetçi bütün güçlerin milli bir ülkü etrafında toplanması şarttır" (1979: 50-51).

1980 öncesi ülkücü hareketin komünizme karşı yürüttüğü mücadelenin paramiliter boyutunun en önemli isimlerinden birisi Muhsin Yazıcoğlu'dur. Yazıcıoğlu, elbette ki Türkeş'in bilgisi dâhilinde ve yönlendirmesiyle, şiddet eylemlerinin planlayıcısı ve örgütleyicisi konumundadır ve Ülkü Ocakları Genel Başkanı sıfatıyla özellikle ülkücü gençlik üzerinde büyük etki sahibidir.

Yazıcıoğlu komünizmi, mülkiyetin devlete ait olmasının sömürüyü engellemediği argümanı üzerinden eleştirir. "Çünkü mülkiyeti fertlerin elinden alarak devletin eline vermek sömürünün ve hırsızlığın ortadan kalkması için bir çare değildir. Aksine mülkü tamamen devlet eline vermekle, halkı devleti yönetenlerin kölesi haline getirmiş oluruz. " Bu nedenle işçi sınıfının iktidarı, sömürünün sonu anlamına gelmeyecektir. Ayrıca "Marksist sosyalizmde insan, çalışan bir üretim aracı

yani mülkiyetsiz ve başkalarının hesabına işleyen bir makine olur. " Yani Yazıcıoğlu'na göre Marksizm'in kapitalizme yönelttiği "yabancılaşma" eleştirisi asıl komünizm için geçerlidir. Çünkü komünizmde işçi, devletin namına çalışan bir makineye dönüşmüştür (Öznur, 2012: 23).

Muhsin Yazıcıoğlu 1977'de, yani Türkiye'de siyasetin giderek bir iç savaş konjonktürünce belirlenmeye başladığı bir ortamda yazdığı "Ülkücü Gençlik Ölecek İslam Güneşi Sönmeyecek" adlı bir makalede mevcut durumu şöyle betimlemektedir:

> *Komünizm sadece bir ekonomik model değil sapık bir zihniyettir. Gelirken ekonomik bir tahribatla değil, her şeyi ama her şeyi yok ederek gelecektir. Bu bakımdan daha ilkokullardan itibaren dinsiz bir eğitim başlamış ve bomboş bırakılan beyinler materyalist düşüncelerle zehirlenmiştir. Yabancı kültürler işlenerek, bir nesil tarihinden, dininden, töresinden koparılmak istenmiştir. Öyle bir hale gelmiştir ki kendi vatanımızda kızıl bayrak çekilip ezan susturulmak istenmiştir. Okullarda yabancı idareciler olan Türk-İslam düşmanlarının anma törenleri düzenlenirken, Türkçe konuşmak, İslam'ı yaşamak suç olmuştur. Bir zamanlar gizli yapılan devlet-din düşmanlığı aleniyet kazanmış ve devleti yıkma hürriyeti ilan edilmiştir. Hak diyen kurşunlanmış, okullara sokulmamıştır (Öznur, 2012: 36-37).*

Yazıcıoğlu'nun anti-komünist söyleminin en temel unsurlarından biri, komünizmin maneviyatı reddeden ve maddeyi önemseyen bir anlayışa sahip olduğu iddiasıdır. Komünizm, insanları dinden uzaklaştırmakta ve sömürmektedir:

> *Komünizm; insanlığın vücuda bağlı, maddeye mahkûm yönünü ele almıştır. 'Sen çalışmana, kazanmana bak. Ben senin nasıl yaşayacağını, nasıl hareket edeceğini söyleyeceğim. Allah diye, din diye, ruh diye bir şey yoktur. O seni soymak isteyenlerin uydurmasıdır' diyerek hem dine karşı inançsızlığı yaymakta, hem de toplumları sömürmek için zemin hazırlamaktadır (Öznur, 2012: 39).*

Peki, ne yapmak gerekmektedir? Yazıcıoğlu'na göre "bu insanlık için bela olan tehlikeyle mücadele, gerçek huzuru arayan herkes için kaçınılmaz bir vazifedir." Herkes farkına vardığı kötülüğü ortadan kaldırmak için uğraşmalıdır ve eğer "bunu zor kullanarak yapacaksa, zor kullanmalıdır. " Yazıcıoğlu bütün faşist ideolojilerde olduğu üzere komünizme karşı savaş için "düzen, otorite ve nizam" çağrısı yapar:

> *Cihan şümul komünizme karşı, teşkilatlı ve düzenli bir hareket başlatılmıştır. Bir toplum düzeni olmadan otorite de olmaz, toplum düzeni ise otorite olmadan hiçbir şeye yaramaz; otoritenin de itaat olmadan hiçbir anlamı yoktur. (…) Lideri doktrini ve teşkilatlarıyla şahlanan Ülkücü Hareket, öncelikle Türkiye Cumhuriyeti içerisinde yaşayan Türk insanını organize edip, çağlar üzerine sıçratma istidadındadır. Liyakatli bir lider kadrosuyla güçlenen Türkiye, dış Türkler ve İslam âlemini organize ederek, içte ve dışta tesanüdü sağlayacaktır (Öznur, 2012: 39-40).*

Yazıcıoğlu'nun "tesanüd" arzusuna, yukarıdaki satırların yazılmasından yaklaşık üç yıl sonra Türk Silahlı Kuvvetleri yanıt verecek ve ülkücü hareketin önemli isimlerinden birinin "biz zindandayız fikirlerimiz iktidarda" diyerek veciz bir şekilde ifade ettiği üzere yönetime el koyacaktır.

VII.

12 Eylül 1980 günü, Türk Silahlı Kuvvetleri, 12 Mart 1971'de "yarım kalan" işini halletmek için bir kez daha darbe yaparak yönetime el koydu. 12 Mart yarım kalan bir darbeydi; çünkü solu yoğun bir şiddet aracılığıyla bastırmak için gerçekleştirilmiş, ancak kısa süre sonra sol daha da güçlenmiş bir şekilde siyaset arenasındaki yerini almıştı. İşte tam da bu nedenle, 12 Eylül basit bir askeri darbe olmanın ötesinde, Türkiye egemen sınıfının ve uluslararası sistemin hem düzene ve rejime yönelik bir restorasyon hamlesi hem de sola karşı bir toplumsal mühendislik projesi olarak şekillendi.

12 Eylül rejimi bir yandan neo-liberal ekonomi politikalarıyla Türkiye kapitalizminin krizini çözmeyi amaçlarken, öte yandan Türk-İslam sentezini egemen ideoloji kılmaya çalışarak, yani dinselleşme aracılığıyla düzenin hegemonya krizini çözmeye yöneldi. Dolayısıyla 12 Eylül iktisaden liberal, siyaseten muhafazakâr bir karakter taşımaktaydı. Bununla birlikte, 12 Eylül, 12 Mart'tan çok daha kapsamlı ve sistematik bir şiddet politikasını uygulamaya geçirdi. İdamlar, yargısız infazlar, işkenceler ve tutuklamalar aracılığıyla sol güçlere karşı geniş kapsamlı bir sindirme politikası uygulandı.

Darbenin lideri Kenan Evren 12 Eylül 1980 günü yaptığı darbe konuşmasında şöyle diyordu:

> *Yarının teminatı olan evlatlarımızın Atatürk ilkeleri yerine yabancı ideolojilerle yetişerek sonunda birer anarşist olmasını önleyecek tedbirler alınacaktır. Bu maksatla hepimizin tek tek saygıyla andığımız öğretmenlerimizin der'li bir'li derneklere üye olarak bölünmelerine müsaade edilmeyecektir (1981a: 15).*

Evren, 17 Eylül 1980 günü yaptığı basın toplantısında ise darbe öncesi Türkiye'yi şöyle tarif ediyordu:

> *Çalışkan, masum, vatanın yüceltilmesi için el emeği ve alın teri dökerek gece gündüz çalışıp ailesini geçindirmek, yarınını güvenceye almaktan başka bir düşüncesi olmayan Türk işçileri birtakım ağalarca ellerine kızıl bayrak verilerek ve yabancıların resmi tutuşturularak demokrasiyi yıkmak ve başka bir rejim kurmak için haince kullanılmışlardır. Böylece vatansever işçilerimiz de birkaç gruba bölünmüş, oynanmak istenen oyunun bir parçası olmuşlardır (1981a: 24).*

Evren'e göre işçilerin komünistler tarafından kullanılmaları ve "oynanmak istenen oyunun bir parçası" haline getirilmeleri neticesinde çalışma yaşamındaki barış bozulmuş, işçi ve işveren birbirine düşman haline gelmiştir. İşte darbenin temel amaçlarından biri "iş barışı"nı sağlamaktır:

Muhtelif ve bilhassa ideolojik sebeplerle kopma noktasına gelen işçi ve işveren ilişkileri, işçinin haklarını koruyan ve işverenin hakkına saygılı bir anlayışla, yeniden düzenlenecektir. İşyerlerindeki barışın, işçinin sosyal ve ekonomik haklarını güvenilir bir biçimde sağlaması yanında, üretimin ve verimin artmasını da sağlayarak tüm Türk ulusunun yararına olacağına inanıyoruz (1981a: 29).

Evren, darbenin sınıfsal karakterinin gizlenmesi gerektiğinin farkındalığıyla, bir yandan iş barışını sağlamaktan bahsederken, öte yandan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin bir "halk ordusu" olduğunu, üyelerinin "halk çocukları" olduğunu sıkça dile getirmek zorunluluğunu hissetmiştir. Örneğin 14 Ekim 1980 tarihinde Diyarbakır'da yaptığı konuşmada şöyle demektedir:

Silahlı kuvvetlerin üst kademesinde olan ve aşağıya kadar olan bütün komuta kademesinin en aşağı yüzde doksanı köylü çocuğudur… Biz hepimiz fakir ailelerin çocukları olarak geldik. Fakirliğin ne demek olduğunu çok iyi biliyoruz. Ben yüzbaşı iken ay sonunda iki buçuk liram kaldı diye çok üzüldüğüm günlerim oldu. Biz zengin kişilerin evlatları değiliz, belki yüzde onumuz öyle zengindir. O halde öyle fakir tabakadan gelen halkın içinden gelen, halkla beraber olan bir komuta kademesi herhalde işçilerin karşısında olmaz. Hiçbir zaman işçilerimizin karşısında değiliz ve az kazançlı kişilerin karşısında değiliz, onların daha çok kazanması için daha müreffeh olması gönülden dileklerimiz, elimizden gelen her şeyi yaparız (1981a: 56).

Darbenin sınıfsal niteliğiyle birlikte, anti-komünist karakterini de en iyi ortaya koyan açıklamalardan biri ise, Evren'in Adana'da halka hitaben yaptığı konuşmada söyledikleridir. Evren bu konuşmada, darbenin Türkiye'de komünizmi iktidara getirmek isteyen güçlere karşı yapıldığını çok net bir şekilde ifade etmiştir:

[Komünistlerin] gayeleri şuydu: memleketteki ekonomik kriz çoğalsın, vatandaş artık hayatından bizar duruma gelsin, fabrikalar çalışmasın, çalışı-

yorsa en düşük kapasite ile çalışsın ve bu suretle memleket, millet fakrü zaruret içerisine düşsün ve ondan sonra desinler ki, her zaman attıkları o sloganlarla, işte görüyorsunuz bu yönetim yürümüyor, bu idare şekli sömürücüdür, yani tek yol onların dediği gibi devrimdir, komünizmdir. Memlekete komünizmi getirmek istiyorlardı. Onun için burayı seçtiler. Buna elbette milletimizin yegâne güvencesi Silahlı Kuvvetlerimiz müsaade edemezdi. Sabredeceği kadar etti ama sabrın sonuna gelince bu işe de el atmak zorunda kaldı (1981b: 149).

Aynı konuşmada, darbecilerin "iş barışı"yla ne kast ettiğine dair son derece açıklayıcı cümleler mevcuttur. Evren, darbenin "grev yasağı"nı "ihracat artışı" övgüsüyle perdelemeye çalışır:

Ben bütün işçilere ve işverenlere sesleniyorum: Her iki taraf da birbirinin hakkını tanısın ve birbirinin hakkını versin. Bunu bütün işverenlerden ve bütün işçi vatandaşlarımızdan rica ediyorum. Memleketimiz bu sayede refah ve saadete ulaşacaktır. Bakınız dün rakamlar verdim. 12 Eylül'den sonra fabrikalarımızın iyi çalışması sayesinde Aralık ayındaki ihracatımız 526 milyon dolara yükseldi. Bu da Türkiye tarihinde vaki değil. Bu rakama ulaşmak, bu miktara ulaşabilmek için ancak fabrikalarımızın tam kapasite ile çalışması gerekiyordu. Sizler gibi çalışkan, fedakâr işçilerimiz fabrikaları çalıştırdılar ve bu rakama ulaştık (1981b: 154).

12 Eylül darbesinin ardından önce, 1982 yılında bir darbe anayasası yapıldı, 1983'te ise "icazetli" bir seçim gerçekleştirildi. Seçime girmesine izin verilen partilerden Anavatan Partisi Turgut Özal liderliğinde iktidara geldi ve 1983-1991 yılları arasında Türkiye'yi yönetti. Özal her ne kadar bir "sivil" olsa da Türk-İslam sentezi geleneğinden gelen ve Nakşibendiliği, kimliğinin esas belirleyicilerinden olan bir figürdü; tam da bu nedenle en az Evren ve darbeciler kadar antikomünistti. 1972 yılında yine Türk-İslam sentezinin önemli isimlerinden biri olan Ahmet Kabaklı'nın *Tercüman*'daki köşesine gönderdiği mektupta, Deniz Gezmiş'lerin idam edilmesine ilişkin tartışmalarla ilgili olarak şöyle diyordu:

> *Muhterem Ahmet beyefendi,*
> *Teknik Üniversite duvarlarına, bir tarafa köprü karikatürü, diğer tarafa da 6. Filo'yu koyarak 'Köprü ve Bekçisi' diyen komünistlerin, aslında neyin peşinde oldukları bugün daha iyi anlaşılmıyor mu? Bir senelik bir Örfi İdare, bütün melanet ve hıyanetlerini meydana çıkardığı gibi, Türkiye'nin kalkınması için sarf edilen insanüstü gayretlere yapılan insafsız hücumların kasti hüviyetlerini de ortaya çıkarmıştır. Zaman, muhakkak durumu daha iyi gösterecektir.*
> *Fakat bir endişem var: Tarihten, tecrübeden ders alacak mıyız, yoksa sözde bir acıma duygusu ile karıştırılan, aslında maksatlı birtakım oyunlara alet olarak Türkiye'yi yıkmak isteyenlere bir şans daha mı vereceğiz? Türkiye hiçbir zaman komünist olmayacaktır, ama kalkınma yolunda kaybettiğimiz zamanları geri getirmenin mümkün olmamasından korkuyorum (http://www. milliyet. com. tr/-aciyip-bir-sans-daha-vermeyelim-/gundem/ gundemyazardetay/06. 05. 2012/1536689/default. htm).*

Özal da tıpkı Evren gibi işçi sınıfının politikleşmesini ve sınıf mücadelesinin yükselişini "çalışma yaşamının bozulması" şeklinde açıklıyor ve hedefinin bozulan bu barışı tesis etmek olduğunu söylüyordu. Oysa kastedilen, 12 Eylül mantığıyla bağlantılı bir şekilde işçi sınıfının politik gücünü ortadan kaldırmak ve sınıf mücadelesinin keskinliğini törpülemekti. "12 Eylül'ün getirdiği huzur ve kardeşlik ortamı en önemli müşterek husustur" diyen Özal'a göre;

> *İşçi ve işveren aynı gayeyle çalışmalı, karşılıklı hak ve görevlerin adil esaslara bağlanarak, mücadele ve kavga yerine meseleleri görüşerek anlaşma yolunun tercih edilmesi hedef olmalıdır. İşçi-işveren ilişkileri menfaat çatışması yönünde değil, menfaatlerin birleştirilmesi, müşterek menfaatlerin araştırılması yönünde olmalıdır. Sosyal ve iktisadi gelişmemizin doğru yola girebilmesi için iş barışının tesisi ve devam ettirilmesi gerektiğine inanıyoruz. Sendika kurma, toplu sözleşme, grev ve lokavt hakları, hür demokratik nizamda çalışma hayatını düzenleyen temel unsurlardır. İşçilerimizin çalışma şartlarının iyileştirilmesi ve iş güvenliğinin sağlanması için ilgili tedbirler de süratle alınmalıdır (1983: 7).*

Özal'lı yıllar bir yandan darbenin kurduğu politik rejimin bütün ağırlığıyla devam ettiği, öte yandan ise sivilleşme ve demokratikleşme adı altında neo-liberal paradigmanın toplumsal yaşayışın bütün gözeneklerine, gayet bilinçli bir şekilde aşılanmaya çalışıldığı bir zaman dilimidir. Bir yandan ANAP iktidarı tarafından neo-liberal iktisadi program hayata geçirilirken, öte yandan neo-liberal ideolojik hegemonya başta medya olmak üzere ideolojik aygıtlar aracılığıyla tesis edilmek istenmiştir.

Köşe dönmecilik, bireycilik, tüketimcilik, kamusal ve kolektif olanın aşağılanması ve küçümsenmesi, özel olanın ise verimlilik, kârlılık, kalite gibi argümanlar üzerinden yüceltilmesi bu ideolojik hegemonyanın başat unsurlarıdır. Aynı zamanda bu argümanlar demokratikleşme ve sivilleşme ile doğrusal bir ilişki içerisine sokulmakta ve böylelikle meşrulaştırılmaktadır. Canan Barlas'ın aşağıdaki satırları, ANAP dönemi zihniyetinin nasıl kutsanıp yüceltildiğini ve medyanın ideoloji taşıyıcı işlevini göstermesi bakımından son derece önemlidir:

> *Bugün ANAP bir ideolojinin savunması yerine 'işbitiricilik' sloganını yerleştiriyor. . Burada ideoloji yerine hizmet götürme meselesi ortaya çıkıyor. . Bir ölçüde bireysel değerlere önem veriyor. Tüketim toplumunu sunuyor. . Tüketerek farklılaşan insanları gündeme getiriyor. . Günün birinde İstanbul'daki kahveler Paris gibi olacak. İstanbullular kendi kahvelerini ve meydanlarını seçecek, dünyanın başka yerlerinden sanatçılar İstanbul'a gelecek, İstanbul tarihinin üstüne modernliği katacak ve üretecek. İstanbullular Parisliler gibi olacak ve farklı dünyaların insanı olmanın tadına varacak (Bali, 2002: 32).*

Özal'ın ölümünün ardından yazılan yazılara da hâkim olan ruh, Türkiye'nin 1980 öncesiyle sonrası arasındaki halin tüketim olanakları üzerinden karşılaştırılması ve bunun Özal öncülüğünde gerçekleştirilmiş bir devrim olarak sunulmasıdır. Ertuğrul Özkök Özal'ı "Elveda büyük ihtilalci" diye uğurlarken, Rauf Tamer bu devrimi şöyle betimlemektedir:

Bu 10 yılı unutmayın. Sakın unutmayın. 10 yıl evvel bugünler, Türk Parasını Koruma Kanunu'nu henüz tıraşlamış bir ülkedeydik… Şimdi ithal şarapla yılbaşı kutlamak hoşunuza gidecek, ama 10 yıl evvel cebinizde taşıdığınız sigaranın hesabını veriyordunuz (…) Elinde Bond çantasıyla şimdi dünyayı turlayıp ihracat bağlantıları kuran bu pırıl pırıl gençler, 10 yıl evvel kıvranıyor, hiçbiri kabına sığamıyordu. Faks yoktu. Taksimetreler (82'den devirle) henüz açılmıştı. Her köşebaşında şoförlerle kavga ediyordunuz. Fatih [Sultan Mehmet] Köprüsü yoktu. Bu otoyollar böyle değildi. İnşaat ve turizm sektörü acaba neredeydi? THY'ye acaba kaç Türk biniyordu? Acaba kaç otel ve kaç yatak vardı? (Bali, 2002: 59).

Tüketimin, bireyciliğin ve köşe dönmeciliğin "öteki"si olarak ise, kamu mülkiyeti ve kamu işletmeciliği, devletin ekonomiye yönelik "emek-yanlı" müdahaleleri ve başta sosyalizm olmak üzere bütün kolektivist anlayışlar görülerek mahkûm edilmekte, bunlar demokratikleşme ve sivilleşmenin önündeki en büyük engeller olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla 80'lerin ve sonrasında 90'ların zamanının ruhunu, "devletin küçültülmesi"yle, yani devletin sosyal niteliklerinin azaltılıp piyasa lehine müdahalelerinin güçlendirilmesiyle, demokratikleşme arasında kurulan bağlantı oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında 80'lerin ve 90'ların neo-liberalizmi sosyal devlet anlayışından reel sosyalizme bütün kolektivist anlayışların, anti-demokratik, devletçi ve totaliter denilerek şeytanlaştırıldığı bir döneme tekabül etmektedir.

12 Eylül'ün Türkiye soluna vurduğu şiddetli darbeye bir de 80'lerin sonunda reel sosyalizmin çözülüşü eklendiğinde bu sefer ortaya yeni bir şeytanlaştırma söylemi çıkacak, bir zamanlar sol içerisinde yer almış figürler geçmişlerinde yaptıkları "büyük hata"yı "fark edecekler" ve bir "hesaplaşma" dönemini başlatacaklardır. Söz konusu hesaplaşma her ne kadar bu figürlerin kendi bireysel geçmişleriyle ilgiliymiş gibi görünse de, aslında bizzat sosyalizme yöneliktir ve neticede sosyalizmi ve onun bütün değerlerini itibarsızlaştırma anlamına gelmektedir. Bu itibarsızlaştırma sürecine eşlik eden ise kapitalizmin nimetlerini, iyiliklerini ve güzelliklerini keşfetme ve bu keşfi demokra-

si cilasıyla parlatarak kamuoyuna sunma faaliyetidir. Özellikle 80'lerin sonu ve 90'lar boyunca Türkiye'de demokrasi ile kapitalizm arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuş ve Türkiye'nin demokratikleşmesi için mutlaka liberalleşmesi gerektiği algısı zihinlere nakşedilmeye çalışılmıştır.

Bu nakşetme faaliyetinin esas zemini ise medya olmuş, Cengiz Çandar, Hasan Cemal, Hadi Uluengin, Ertuğrul Özkök gibi geçmişinde solla bir şekilde irtibatlanmış isimler, demokrasi ve sivilleşme söylemlerinin "kurucu ötekisi" olarak hem Türkiye solunu hem de reel sosyalizmi ve Marksist düşünceyi hedef almışlardır. Şimdi bu hedef alma sürecinin aktörlerinden ikisinin, Ertuğrul Özkök'ün ve Hasan Cemal'in yazdıkları üzerine odaklanacağız.

VIII.

80'ler ve 90'lar Türkiye'sinin zamanının ruhunu şahsında somutlaştıran bir figür olarak Hürriyet'in "bir numara"sı Ertuğrul Özkök'ün *Elveda Başkaldırı* adlı kitabı, adından da anlaşılacağı üzere sosyalizme yönelik bir veda kitabıdır. Ancak bu veda sadece Özkök'ün kişisel vedası değildir, Özkök bir dönemin kapanışını ve sosyalizmin sonunu anlatmaktadır kitabında.

Özkök'e göre Marksizm'in tükenişi reel sosyalizmin çözüldüğü 80'lerin sonuna ait bir fenomen değildir, kökenleri 60'lara ve 70'lere kadar götürülebilir. Öyle ki,

> *İşçi sınıfının enternasyonal dayanışması efsanesi ilk derin yarasını 60'ların sonunda aldı. Tabii bununla, işçi sınıfı enternasyonalizminin hippi kuşağı tarafından yıkıldığını söylemek istemiyorum. Bu dayanışma efsanesi, Marksizm denilen ve şu güneşin altında olup biten herşeyi açıklayabildiğini yüz yıldan fazla bir zaman süresince birçok insana kabul ettiren bir ideolojinin, bütün cephelerde iflası sırasında yıkılmaya başladı. 70'lerin sonu aynı zamanda kitle tapınmasının da sona erdiği bir dönemdir. Totaliter bir kitle saflaşmasında kimlik bulabilen insan artık bireysel kimliklere yönelmeye başla-*

mıştır. Böyle bir insanın kendini yine kitleselleşmenin o eski günlerine götürecek dayanışma biçimlerinden kaçması doğaldır (1987: 20).

Yeni dayanışma biçimlerinin ortaya çıkışı üzerinden proletarya enternasyonalizminin bitişini ilan eden Özkök'e göre biten yalnızca bu değil, esas olarak başkaldırı, yani dünyayı değiştirme idealinin ta kendisidir. "150 yıl boyunca insanlar, dünyayı değiştirmek için başkaldırmak gerektiğine inandılar" diyen Özkök, sözlerine şöyle devam eder:

Bugün 21. yüzyıla artık böyle bir duygudan yoksun olarak girmenin hazırlığı içindeyiz. Başkaldırı duygusu bütün cephelerde bastırıldı. 19. yüzyılda Marksizm'in doğuşunun ve 1917'deki Sovyet Devrimi'nin varlık nedeni olan başkaldırı ruhu bu yüzyılda ilk yenilgisini yine bu ideolojiye sahip ülkelerde aldı (1987: 179).

Özkök'e göre reel sosyalizm insanların içindeki başkaldırı isteğini bastırmış ve onların başkaldırı duygusunu "evcilleştirilmiş bir halde" yaşamalarını beraberinde getirmiştir. Eğer reel sosyalist coğrafyada bir başkaldırı duygusundan söz etmek hâlâ mümkünse, adı anılması gereken kişiler sosyalistler değil, Soljenitsin ya da Sakharov gibi rejim muhalifleridir.

Kapitalist ülkelerde ise "başkaldırı ruhu, buralarda öldürülmemiş, tabii ölümüne terk edilmiştir". Başkaldırı 1968'de yenilmiş ve sonrasında gelen "gerilla dejenerasyonu bugün terörizm biçiminde bir kangrene dönüşmüş durumdadır" (1987: 179).

Özkök'e göre Batı'da toplumsal muhalefetin 68'in hemen ardından kimlik/kültür eksenli bir siyaset anlayışını benimsemesine mukabil, Türkiye solu Latin Amerika tipi bir gerilla faaliyetine girişmiş, "maceracı solcu tipi işte bu Latin Amerika tipi gerilla ile İttihad ve Terakki geleneğinin bir sentezi olarak ortaya çıkmıştır" (1987: 30).

Özkök "12 Mart tipi solcu"nun hem bu yüzyıla değil geçmiş yüzyıla ait olduğunu hem de halk içerisinde kendini yeniden üretebileceği

bir kesim olmadığını, dolayısıyla başından itibaren yenilgiye mahkûm olduğunu ilan eder:

Kuşkusuz 12 Mart eylemci tipinin macera ruhu, yanlış kanalize olmuş bir ruh hali olarak kalmıştır. Kendisine motor etkisi yapan ideal ve ütopik tasarım büyük ölçüde 19. yüzyıl Avrupası'nın romantik ve nihilist geleneğine dayandığı, buna karşılık halk kesimleri içinde kendi ideolojisini üretecek odaklardan yoksun bulunduğu için, baştan boğulmaya mahkûm bir hareket olarak doğmuştur (1987: 30).

12 Mart sonrası ise, "maceracılığın" yoğunlaştığı ve giderek daha fazla "dejenere" olduğu, solun giderek totaliter bir söylemin taşıyıcısı haline geldiği ve Türkiye'yi Batı'nın yeni keşfettiği kimlik/kültür politikalarından uzaklaştırdığı bir "karanlık çağ" olarak tasvir edilir Özkök'ün anlatısında:

Bu tarihten itibaren Batı ile Türk solu, farklı yollara girecek, kullanılan araçlar ve yöntemler uzun yıllar buluşmamak üzere birbirinden ayrılacaktır. 1971-1980 Türkiye'sinde sağda ve solda vulger bir söylem, totaliter bir üslup ve yöntemle Türk düşünce hayatına egemen olacak ve bu çerçeve içinde macera ruhu, belki de Türklerin tarihindeki en dejenere dönemlerinden birini yaşayacaktır. Bu yeni anlayış içinde 19. yüzyılın belki de en güzel geleneklerinden biri olan romantizm, kaba ve bayağı bir halkçılık uğruna sahneden çekilecek ve meydan bir kabile terörizmine kalacaktır. Gecikmişlik paranoyasına kapılmış bir macera ruhunun böylesine dejenere olması, bütün 70'li yıllar boyunca, Batı'nın işlediği yeni temaların Türkiye'ye girmesini engelleyecektir (1987: 31).

70'ler Türkiye'sinde sol, Stalinizm'i Latin Amerika gerillacılığıyla sentezlerken sağda bir kabile milliyetçiliği ortaya çıkmış, bu iki akım her ne kadar birbirleriyle mücadele ediyor gibi görünseler de, aslında totaliter bir söylemi birlikte üretmişlerdir (1987: 32). Dolayısıyla 70'ler Özkök açısından, yükselen sol muhalefetin karşısına Soğuk Savaş konseptine ve anti-komünizme uygun bir şekilde paramiliter grupların

çıkarıldığı, faşist terörün yaygınlaştığı, kontrgerillanın katliamlar ve provokasyonlar üzerinden Türkiye siyasetini dizayn etmeye çalıştığı bir dönem değil; farklı gibi görünseler de iki benzer gücün bitip tükenmez bir kavgaya tutuştuğu ve birlikte ülkeyi şiddet sarmalına sürükledikleri, vulger ve totaliter bir zihniyetin tüm toplumu esir aldığı, politik, toplumsal ve kültürel bir nihilizmin hâkimiyetinde yaşanan koyu, karanlık ve kaotik bir dönemdir.

Tüm bu anlatının nihayetinde Özkök, kişisel macerasının vardığı noktada liberalizmle milliyetçiliği sentezleyen 90'lar beyaz Türklüğünün güzide şahsiyetlerinden birine dönüşecektir. Özkök'ün köşesi, tıpkı kendisi gibi bir zamanlar sol düşünce ve siyasetin taşıyıcısı olan başka isimlerin köşeleri gibi yenidünya düzeninin, tarihin sonunun, işçi sınıfına ve sosyalizme vedanın ilan edildiği, buna mukabil olarak serbest piyasanın, özelleştirmenin ve tüketimin, "hangi şarapları, nerede nasıl, neyle içmeli" ya da tatile "hangi trendy ülkeye/plaja gitmeli" gibi hayat tarzı/lifestyle soslu yazılarla topluma aktarıldığı, tefrika halinde yayınlanan kapitalist bir manifesto olacaktır artık.

"Kendi geçmişiyle hesaplaşma" adı altında sosyalizmi her türlü kötülüğün müsebbibi ilan etme faaliyetinin bir kazanç kapısı haline geldiği 90'lar Türkiyesi'ne Özkök'le birlikte damgasını vuran isimlerden biri de Hasan Cemal'dir. Hasan Cemal de "kimse kızmasın kendimi yazdım" diyerek aslında kendisine değil Türkiye solu'nun darbeciliğine, Kemalistliğine, vesayetçiliğine ve elitizmine dair bir anlatı inşası faaliyetini köşe yazılarının merkezine yerleştirirken, aynı adlı bir kitap yazmaktan da geri durmayacaktır.

Kimse Kızmasın Kendimi Yazdım bir "iç hesaplaşma" kitabıdır. Yazar kitapta kendi kendisiyle konuşan, kendi kendisini sorgulayan bir üslup kullanır ve böylece ilk bakışta ortada kişisel bir metin varmış gibi görünür; oysa ortada bir iç hesaplaşmadan, kişisel bir öyküden ziyade, sol siyasetin ve solcu olmanın ne kadar büyük bir yanlış ve pişmanlık olduğuna dair bir hikâye vardır. Hasan Cemal de bütün

"pişmanlık ve itiraf" anlatılarında olduğu gibi işe "genç olmanın verdiği cehalet ve içi boş özgüven"le başlar:

> *Dünyaya daha çok sloganların penceresinden baktığın heyecan dolu 1960'lar. Ya da aklını sloganlara teslim ettiğin yıllar… Beynine sloganlar hükmetmiyor muydu? Sloganlarla düşünmeyi marifet sanıyordun. Bırakıyordun, başkaları senin için düşünsün diye…*
> *Olabilir. Ama meydan okuma sırası bizdeydi. İç dünyamızda fırtınalar kopuyordu. Meydanlar bizimdi! Kahramanlık kokan delifişek sloganları avazımız çıktığı kadar bağırarak her türlü kötülüğün kaynağı saydığımız bozuk düzeni bugünden yarına değiştirecek olanlar bizlerdik (1999: 17).*

Burada anlatılan sadece Hasan Cemal değildir, dünyaya soldan bakan bütün bir gençliktir. 60'ların bu solcu gençliği heyecanlıdır, dünyası sloganlardan ibarettir, düşünmez, onun yerine başkaları düşünür, her türlü kötülüğün kaynağı olarak bozuk düzeni görür vs.

Hasan Cemal'e göre bu gençlik, tıpkı devletin resmi anlatısında olduğu gibi kullanılmıştır. "1960'lı, 1970'li yıllarda Türkiye'yi askeri darbeye götüren süreçler, gençliğin başına örülen çoraplarla" işlemiştir. "Hedef, gençliğin heyecanını kullanarak, onları polisle, askerle çatıştırarak darbelerin ortamını hazırlamak"tır. Cemal, Türkiye'nin sanayileşmesini, işçi sınıfının ortaya çıkışını, büyüyen hak mücadelelerini, sol fikirlerin yaygınlaşmasını, bölgede ve dünyadaki gelişmeleri hesaba katmaz ve olan biteni "dış güçlerin komplosu" ve bu komploya düşen "zavallı, saf solcu gençler" paradigması üzerine kurar (1999: 21).

Bu darbe-merkezli bakış açısının bir tarafına "sol" da yerleştirilmiştir ve Hasan Cemal mensubu olduğu Yön-Devrim hareketinin ordu içerisindeki unsurlarla darbe yaparak iktidarı ele geçirme stratejisini neredeyse bütün solun ortak hedefiymiş gibi sunar. Çünkü "biz 'radikaller', *Devrim* dergisi çevresinde toplanan 'sol Kemalistler' ya da 'asker-sivil aydın zümre', bir sabah vakti darbeyle çok partili sisteme son verip parlamentonun kapısına kilit vurunca, sıra 'sosyalist devrim'e" gelecektir (1999: 30).

Hasan Cemal, diğer sol örgütlerin "darbeciliğiyle" ilgili herhangi bir somut kanıt sunmaz. Hatta Deniz Gezmiş'in kendileriyle "Marksist cunta ne zaman iktidara gelecek, daha ne kadar bekleyeceğiz" diyerek "kafa bulduğunu" da anlatır, ama yine kullanma/kullanılma söyleminden vazgeçmeyerek ekler: "Belki iki tarafı da kullanan bir 'üçüncü güç' vardı, sizlerin o tarihte kestiremediğiniz. Küçümsediğiniz. Ya da bilmeden emellerine alet olduğunuz bir 'üçüncü güç'…" (1999: 34).

Ancak mesele sadece gençliğin heyecanı ya da birileri tarafından kullanılıyor olması değildir, mesele bizzat sosyalizmin kendisidir. Hasan Cemal'in reel sosyalizmin çözülüşü sonrası yaptığı bir Moskova gezisine dair notları bunu açık bir şekilde ortaya koyar. Moskova'daki "ihtilal müzesi" artık ihtilalin "kurmaya çalıştığı düzenin çöküşünü simgeler hale" gelmiştir. Bir zamanlar Lenin'in balkonundan halka seslendiği Metropol Oteli'nin salonunda ise artık kristal kadehlerde votka içilip havyar yenilmektedir (1999: 43-44). Hasan Cemal Moskova notlarıyla "bir rüyanın sonu"nu ilan ettikten hemen sonra kendi politik pozisyonunu şöyle anlatır:

> *Özellikle 1980'lerin başından itibaren siyasal düzende olduğu gibi ekonomik düzende de serbest rekabete inanmaya başladım. Bu ikisinin iç içeliğini daha iyi kavradım. Siyasal ve ekonomik çoğulculuğun demokrasiyi birlikte yaşattığını gördüm. Ekonomik liberalizm olmadan sivil toplumun güçlenemeyeceğini, bunsuz da demokrasinin kemiğe bürünemeyeceğini anladım. Savunduğum tabii ki 'vahşi kapitalizm' değil. Ekonomide devletin eli tamamen ortadan kalkmıyor. Doğru olan, siyasal düzende her türlü düşünce nasıl serbestçe yarışıyorsa, ekonomik düzende de malların, hizmetlerin serbestçe rekabet edebilmesiydi. Tabii, bazen siyasal demokrasi olmadan da ekonomide rekabetçi düzen geçerli olabiliyor. Ama temelinde pazar ekonomisi yatmayan, sivil toplumdan yoksun bir demokrasinin ancak rüyası görülebilirdi (1999: 46).*

Hasan Cemal ve diğer yeni-liberal yazarlar için demokrasinin olmazsa olmazı piyasa ekonomisidir. Bu bir yasa olarak kabul edildiğinde, devletin ekonomiden çekilmesi, özelleştirmeler, sermayeye verile-

cek teşvikler, sermaye örgütlerinin sivil toplum kuruluşu olarak görülmesi gibi neo-liberal argümanlar da söylemin merkezine yerleşecek, sosyal devlet ya da kamuculuk savunusu ise tarihin çöplüğündeki yerini alması gereken arkaik yaklaşımlar olarak görülecektir.

Ertuğrul Özkök, Hasan Cemal, Oral Çalışlar, Şahin Alpay, Cengiz Çandar gibi isimler Özal'dan sonraki kahramanlarını 2002'den itibaren Tayyip Erdoğan şahsında bulacaklar, 90'lardaki siyasi ve ekonomik kriz atmosferinde kesintiye uğrayan demokratikleşme sürecinin taşıyıcılığını Erdoğan ve AKP'nin üstlendiğini söyleyerek ve bu taşıyıcılığın ideolojik hegemonyasının üretilmesine destek vererek organik aydın rolünü üstleneceklerdir. Söz konusu isimlerin neredeyse tamamının son bir yıldır AKP'nin Türkiye'de otoriter bir rejim tesis etmek istediklerine ve Erdoğan'ın diktatörleştiğine ilişkin yazılar yazmaları ise tarihin bir ironisi olarak karşımızda durmaktadır.

IX.

2000'lerin siyaseten AKP'nin 3 Kasım 2002'de iktidar olmasıyla başladığını söylememiz mümkün görünmektedir. O tarihten bu yana geçen on iki yıl boyunca AKP tek başına iktidar olmuştur ve bu yazının yazıldığı sıralarda partinin tartışılmaz lideri Recep Tayyip Erdoğan "fiili başkan" olarak cumhurbaşkanlığının en güçlü adayıdır.[3*]

Bu satırların yazarının AKP'ye ilişkin temel tezi, partinin merkez sağ geleneğin bir parçası olmakla birlikte, siyasal İslamcılığın kimi unsurlarını da bünyesinde barındırdığı, bu ikisinin sentezinin, partiye asıl karakteristiğini verdiği, bu karakteristiğin ise "rejim değiştirme istenci" olduğu yönündedir.

AKP, Türkiye'de politik rejimi değiştirmek isteyen bir partidir; sadece parlamenter sistemden başkanlık sistemine geçiş ya da tek adama dayalı bir parti-devleti inşa etme istenci anlamında değil, 1923 Cumhu-

[*] Recep Tayyip Erdoğan, kitabın yayımlandığı tarih itibariyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 12. Cumhurbaşkanı'dır (Ed.).

riyeti'nin devlet, toplum, egemenlik, yurttaşlık tasavvurunun dışında bir tasavvura sahip olmak anlamında bir rejim değişikliği.

AKP bir yandan merkezinde Erdoğan'ın bulunduğu ve fiilen devlet başkanı yetkilerine sahip olduğu, öte yandan devletle parti arasındaki açının giderek kapandığı, yasama ve yargıya karşı yürütmenin güçlendirildiği ve böylelikle "kuvvetler ayrılığı" ilkesinin son derece cılızlaştığı bir politik rejimi inşa etmeye çalışmaktadır.

Ancak sadece otoriterleşme "rejim değişikliği istenci"ni açıklamak açısından yeterli değildir. AKP'nin otoritarizmine karakteristiğini veren temel olgu dindir. AKP, egemenliğin kaynağı olarak seküler bir "ulus" kavramından hareket etmemekte, egemenliği "millet" adlı bir kolektif kimlikten türetmektedir. Bu kolektif kimliğin kurucu unsuru ise İslam'ın Sünni yorumudur. Dolayısıyla "millet" Sünni itikada sahip olan ve politik pozisyonunu da bu itikat üzerinden belirleyen (AKP'ye oy veren/AKP'yi destekleyen) kimselerin birliğinden oluşmaktadır. Bu kolektif varlığın iradesi ise "milli irade" olarak adlandırılmaktadır. Egemenliğin kaynağı olarak gösterilen bu kolektif kimliğin kurucu unsurunun din olması ise, dolayımlı olarak da olsa egemenliği gökyüzüyle, yani ilahi/tanrısal olanla ilişkilendirmektedir. Tam da bu nedenle "yeni rejimin paradigması, 1923'ten farklı olarak dindir" dememizde bir sakınca bulunmamaktadır. Yeni rejim, anayasal düzlemde, yani bir kurucu metin üzerinden kendisini dinsel bir rejim, devleti de bir din devleti olarak tarif etmemektedir elbette, ama politik ve toplumsal alanın tedrici bir şekilde dinselleştirilmesi rejimin temel hedeflerinden biri olmaya devam etmektedir.

AKP rejiminin söyleminde "millet" olarak adlandırılan kolektif varlığı "Sünni-ulus" olarak adlandırıyor ve yeni rejim inşası süreciyle bir "Sünni-ulus" yaratma istencinin birbiriyle ilişkili olduğunu iddia ediyorum.

Anayasal düzlemde değil, gündelik siyasetin içerisindeki uygulamalarda gözlemleyebileceğimiz bir yaratım faaliyeti bu: Sünni-Türk-

muhafazakâr-milliyetçi erkek bireylerden oluşan, merkezinde İslam'ın Sünni yorumunun yer aldığı, kısıtlı bir sekülerliğe sahip, Türklüğü İslam'a ayrılmaz ama ikincil bir şekilde rapteden, Alevileri, Kürtleri, sosyalistleri, eşcinselleri politik alanın dışında bırakmayı ya da marjinalize ederek politik alana dâhil etmeyi amaçlayan bir yeni ulus inşa süreci söz konusu olan.

İstanbul Taksim Gezi Parkı'nda başlayan, Mayıs ayının son gecesi sokağa taşan, yaklaşık bir ay boyunca Türkiye'yi sarsan ve bu nedenle de "Haziran Ayaklanması" olarak adlandırılan toplumsal isyanın temelinde AKP rejimine ve rejimin Sünni-ulus projesine yönelik güçlü itirazın bulunduğunu iddia edeceğim. Bu güçlü itiraza karakteristiğini veren ise kanımca hem otoriterleşmeye karşı özgürlük, hem muhafazakârlaşmaya karşı sekülarizm talebiydi. Hiç şüphesiz Haziran Ayaklanması, doğrudan emek-sermaye çelişkisince belirlenmeyen, bu nedenle de "sınıf isyanı" olarak adlandırmanın mümkün olmadığı bir ayaklanmaydı. Ancak, sokağa çıkan milyonlarca insanın çoğunluğunu oluşturan öğrencilerin, memurların, işsizlerin, çağrı merkezi çalışanlarının, bankacıların, Alevi yoksullarının vs. sınıfsal kaygılardan azade bir şekilde sokağa çıktığını iddia etmek mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, dolayımlı bir şekilde de olsa, Haziran Ayaklanması'nın eşitlikçi bir karakter taşıdığını da söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte, kendisini çoğunlukla Mustafa Kemal posterleri ve Türk bayrakları üzerinden ifade eden bir "anti-emperyalizm"in de Haziran'a damgasını vurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[4]

---

4 2000'ler Türkiye'sinin siyasal kutuplaşmalarına bakıldığında bu durum son derece anlaşılır görünmektedir. sosyalist solun toplumsal/siyasal zayıflığı, muhafazakâr siyasetin yükselişinin karşısına Kemalizm'in yeni bir versiyonunun çıkışıyla sonuçlanmış, bu versiyon çoğu kez "ulusalcılık" olarak adlandırılmıştır. AKP yeni bir rejim inşasına giriştiğinde, karşısında doğrudan sosyalist bir özne ya da sınıf hareketi değil de söz konusu bu akımı gördüğü için "şeytanlaştırma" faaliyetinin yöneldiği öznenin de burası olması gayet doğaldır. Dolayısıyla 2000'ler Türkiye'sinde, anti-komünizmin doğrudan siyaset sahnesine damgasını vurduğunu söyleyemesek de, muhafazakâr siyasetin ulusalcılığı ve Kemalizm'i "sol paranteze" alarak şeytanlaştırdığını söylememiz mümkün görünmekte-

Tüm bunlar, Haziran Ayaklanması'nı "sol" bir ayaklanma olarak okumamız gerektiğini göstermektedir. Aydınlanma, kamuculuk, özgürlük, eşitlik gibi sol değerler ayaklanmaya damgasını vurmuş, tam da bu nedenle iktidarın ve ideolojik aygıtlarının söylemi söz konusu ayaklanmanın ve sahip çıktığı değerlerin şeytanlaştırılması üzerine inşa edilmiştir. Bu noktada artık "Sünni-ulus"un kurucu ötekisi olarak "Gezici" figürünün nasıl inşa edildiği ve Haziran/Gezi Ayaklanması'nın nasıl şeytanlaştırıldığı meselesine odaklanabiliriz sanıyorum.

İktidarın "millet" tanımına dâhil edemediği/dâhil olmayı reddeden kolektif iradenin somutlaştığı bir toplumsal hadise olarak Haziran Ayaklanması, iktidar açısından söz konusu iradenin ve o iradenin taşıyıcısı olan kitlelerin "iç düşman" olarak kodlanmasını beraberinde getirmiştir ve muhalif sosyalistlerin, Alevilerin, Kemalistlerin ve Kürtlerin oluşturduğu bu "iç düşman" rejim açısından "gayri milli irade"yi temsil etmektedir. Tam da buradan hareketle "Geziciler" olarak da adlandırılan bu irade, gayri milli olmakla, dış güçlere hizmet etmekle ve vatana ihanetle suçlanmaktadır.

Ortada Türk sağının kadim söylemine uygun şekilde bir "millet" ve bir de ona ait olan "vatan" vardır; "ezan-bayrak-kuran" kutsal üçlemesi üzerinden sembolize edilen, metafizik bir kutsallaştırmayla anılan, "bir çakıl taşı bile vermeyiz" hamasetiyle savunulan bir vatandır söz konusu olan. Bu sembolizmin, kutsallaştırmanın ve hamasetin dışında kalan herkes ise "vatan haini"dir. İşte Gezi/Haziran Direnişi, gayri milli iradenin kristalize olduğu, dolayısıyla "vatan hainliği"nin somutlaştığı tarihsel an ve kırılma noktasıdır. Kutsala saygısı olmayan, kozmopolit, soysuzlaşmış ve ahlaksız Gezici figürünün iç düşman kategorisinde inşasının tam da bu ihanet hali üzerinden şekillendiğini söyleyebiliriz.

---

dir. Kanımca, makalenin bu bölümü, bu kitaptaki "Kemalizm'in Şeytanlaştırılması" makalesiyle birlikte okunduğunda, AKP rejimi açısından solun şeytanlaştırılmasıyla Kemalizm'in şeytanlaştırılması arasındaki bağlantı çok daha yakından görülebilecektir.

"Vatan haini iç düşman" figürünün inşası kuşkusuz söylemsel bir inşadır; bu figür, basın açıklamalarıyla, köşe yazılarıyla, röportajlarla, miting ve toplantılardaki konuşmalarla inşa edilir; bu inşa sürecinde iç düşman sözcükler aracılığıyla iğrençleştirilir ve şeytanileştirilir. Bu, "biz"e karşı inşa edilen "öteki"yi, yani düşmanı insan olmaktan çıkarıp öldürülebilir bir figüre, böceğe, yılana, fareye ya da toplumsal bünyeyi bozan ve üstesinden gelinmesi gereken bir virüse dönüştürür. Böylece "öteki", hukuki hakları olan bir insan/yurttaş olmaktan çıkarılarak iktidarın şiddetinin hukuksuz bir şekilde yöneldiği ve yasanın korumadığı bir varlık haline gelir. Bu noktada, "iç düşman"ın öldürülmesi, cinayetten sayılmayacaktır artık.

İğrençleştirme ve şeytanlaştırma, "biz"i korku ve kaygı aracılığıyla bir arada tutar. Kutsala saldırıp toplumsal huzuru ve sağlığı bozan iğrenç ve şeytani bir figür olarak iç düşmana karşı saflar daha da sıklaştırılmalı; aynı zamanda, milletin ve devletin müdafaası adına iç düşmanla mücadele eden liderin etrafında sorgusuz sualsiz biat halinin belirlediği bir kenetlenme yaratılmalıdır.

Gezi/Haziran Direnişi'nde somutlaşan gayri milli iradenin temsilcisi iç düşmanın, yani Gezici/Direnişçi figürünün iğrençleştirme ve şeytanileştirme sürecine üç örnek üzerinden biraz daha yakından bakabiliriz bu aşamada: Birincisi Dolmabahçe'deki Bezmialem Camii'nde yaşananlar, ikincisi "Kabataş Saldırısı" ve üçüncüsü Beyaz TV'deki "Gezicilerin kaçırdığı çocuğun" çıkarıldığı program.

"Cami'ye ayakkabılarıyla, kızlı erkekli girdiler, içki içtiler, seviştiler. " Bu, Bezmialem Camii'nde yaşandığı iddia edilenlerin bir özeti ve iğrençleştirme/şeytanlaştırma söyleminin muhteşem bir örneğidir. Her şeyden önce ortada bir cami vardır; yani halkın büyük bir bölümünün ve kendisini o büyük bölümün temsilcisi olarak gören muhafazakâr iktidarın kutsal addettiği bir ibadet mekânı. Sadece bu da değil, camii "ezan susmaz"la sembolize edilen vatanın somutlaştığı yerdir ve buraya "ayakkabılarla girmek" başlı başına bir saygısızlıktır her şeyden önce. Ayrıca camii aynı zamanda bir erkek mekânıdır ve oraya "kızlı-

erkekli girmek" mekânsal bir "kutsal ihlali" anlamına gelmektedir. Sevişmek ise şeytanlaştırma mantığının uç noktasıdır: Ancak hastalıklı bir hayal gücünün ürünü olabilecek bir fantezinin, yani camide sevişmenin, üstelik grup seks yaparak sevişmenin, muhafazakâr yığınların algı dünyasını sarsacak, altüst edecek ve onların Gezici figürüne sonsuz bir kin duymalarını sağlayacak şekilde gündeme getirilmesidir.

Şeytanlaştırmaya eşlik eden iğrençleştirme faaliyetinde keşfedilen eylem ise "işemek"tir. Önce Erdoğan, eylemcilerin Gezi Parkı'nın her tarafında işediğini ve Parkın sidik koktuğunu söylemiş; daha sonra ise Bekir Bozdağ Bezmialem Camii imamının sürgün edilmesine dair soruları yanıtlarken, "eylemciler camiye idrar dolu torbalar bıraktılar" diyebilmiştir. Bunları önceleyen ise "Kabataş Saldırısı" olarak anılan ve sonradan "hayali" olduğu kesin bir şekilde kanıtlanan saldırı iddialarıdır.

Saldırı hayalidir ve üstelik berbat bir hayalgücünün ürünüdür. Senaryoya göre çocuklu ve başörtülü bir kadın (muhafazakâr algı için kutsal ikili!) Geziciler tarafından Kabataş İskelesi'nde saldırıya uğramış ve dövülmüştür. Saldırganların belden yukarıları çıplaktır, kafalarında renkli bantlar, ellerinde ise eldivenler vardır. Başörtülü anneye bebeğinin gözleri önünde saldırıp dövmüşler, sonra da üzerine işemişlerdir.

Dış görünüm itibariyle şeytanileştirilmiş eylemciler ve yaptıkları iğrenç eylemin o görünümle bütünleşmesi: Dövdükleri kadının üzerine işemek! Yine ortalama muhafazakâr aklı dehşete düşürecek, karşısındaki iğrenç şeytana karşı safları sıklaştırmaya ve lidere biat etmeye hizmet edecek, aynı zamanda Gezicileri insan olmaktan çıkararak taşlanması gereken iğrenç şeytanlara dönüştürecek bir anlatı vardır karşımızda. Söz konusu anlatı, Haziran eylemcilerini, başörtülü bir kadını dövüp üzerine işeyen ve Müslümanların kutsal mekânı olan camiye idrar torbaları bırakan, din-kutsiyet-devlet-millet-vatan düşmanı, şeytanın hizmetkârı, ahlaksız, soysuz bir güruh şeklinde tarif etmekte ve

bu iğrençleştiren/şeytanlaştıran tarif üzerinden yaratmaktadır "iç düşman olarak Gezici" imgesini.

Üçüncü örnek, iğrençleştirme ve şeytanileştirmenin en "kitsch", en pespaye örneğidir. "Zamanımızın bir kahramanı" olan Rasim Ozan Kütahyalı'nın yine başka bir kahramana, Melih Gökçek'e ait olan bir TV kanalında yaptığı programa, yoksul ve gariban olduğu her halinden anlaşılan bir ailenin 13 yaşındaki çocuğu çıkarılmış ve çocuğa "Geziciler kedi kesip kanını içiyorlar" dedirtilebilmiştir. Şeytanileştirmenin bir teşbih, bir benzetme olmaktan çıktığı ve sözcüğün gerçek anlamını ifade eder hale geldiği andır bu. Böylelikle iç düşman olarak Gezici figürüne satanist, yani şeytana tapan mührü de vurulmuş olmaktadır. "Şeytani" değil, "doğrudan şeytanın hizmetinde olan, ona tapan" bir figür vardır artık karşımızda. İç düşmana yönelik şeytanlaştırma faaliyetinin son noktası, düşmanı şeytan tapan bir figüre dönüştürmek olmuştur dolayısıyla.

Tüm bu iğrençleştirme ve şeytanileştirme söyleminin iç düşmanın maruz kaldığı devlet şiddetini meşrulaştırmaya nasıl hizmet ettiği ise ortadadır. Gezicilerin biber gazına maruz bırakılmaktan öldürülmelerine kadar uzanan genişlikte uğradıkları şiddet "biz" açısından meşrudur, çünkü şiddete uğrayanlar yaşamayı hak etmeyen virüsler, böcekler, haşereler, şeytanlardır. Biber gazı onların üzerlerine haşerelerin üzerine sıkıldığı gibi sıkılabilir, sinekler ya da fareler misali öldürülmelerinde ise bir sakınca yoktur. "Biz"i koruyan "polisimiz" iç düşmana karşı görevini yerine getirmiş, yapması gerekeni yapmıştır. İğrençleştirilip şeytanlaştırılarak iç düşman kategorisine dâhil edilenlerin hayatları yaşanmaya değer bulunmaz; bu nedenle de öldürülmeleri cinayetten sayılmayacağı gibi kendileri için kamusal bir yas tutulması da gerekmez. İç düşmanın yok edilmesi, dinin, devletin, milletin ve vatanın yaşamasının, "biz" in biz olarak varlığını devam ettirmesinin ve toplumsal saflığını/sağlığını korumanın şartı haline gelmiştir çünkü. Bu noktada "1920'den bugüne gelenek sürmektedir" diyebilir ve sonuç kısmına geçebiliriz sanıyorum.

X.

Türkiye Cumhuriyeti, 1917 Ekim Devrimi'nin dünyayı sarstığı bir zaman diliminde kuruldu. Milli Mücadele'nin stratejisi Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ile emperyalizm arasındaki çelişki ve ihtilafların belirleyiciliğinde çizildi, bu çelişki ve ihtilaflar mücadelenin başarıya ulaşmasında etkili oldu. Milli Mücadele yalnızca işgal güçlerine karşı verilen bir mücadele değildi, yeni kurulacak ülkenin sahibinin kim olacağına ve kimler tarafından yönetileceğine dair verilen bir kavgaydı da aynı zamanda. Mustafa Kemal ve etrafındaki kadro en başından beri alternatif bir liderliğin ortaya çıkmaması ve Milli Mücadele'ye kendi kafalarındakinden başka bir fikrin damga vurmaması için hiçbir yönteme başvurmaktan kaçınmadılar. Tam da bu nedenle "Türkiye'nin bolşevize olmaması" Milli Mücadele'yi yürüten kadroların en önemli hedeflerinden biriydi ve Mustafa Suphi'lerin katli, emri kimin verdiği kesinleşmemişse de, bu hedefe gayet uygundu. Mustafa Kemal ve etrafındakiler, birer "burjuva devrimcileri"ydiler ve sınıfsal konumları gereği de anti-komünisttiler. Türkiye Cumhuriyeti bir burjuva ulus-devleti olarak kuruldu ve hedef olarak da kapitalist dünya sisteminin bir parçası olmayı önüne koydu. Kuruluşta ve erken Cumhuriyet döneminde hem komünizme bakışı hem de Sovyetler Birliği ile ilişkileri belirleyen buydu.

İkinci Dünya Savaşı, her ne kadar tarafsız kalınsa da, Sovyetler Birliği ve komünizm tehdidinden Nazi Almanyası aracılığıyla kurtulmak için bir fırsat olarak görüldü. Almanya ile diplomatik, ticari ve siyasi faaliyetler savaşın son dönemine kadar yoğun bir şekilde devam etti. Nazi sempatizanı yayın ve faaliyetlere izin verilir ve hatta bunlar teşvik edilirken, anti-faşist propaganda yasaklandı ve komünistlik olarak damgalanıp cezalandırıldı. İkinci Dünya Savaşı'nın anti-komünizmini belirleyen olgu Nazizm'le Komünizm arasındaki savaştı dolayısıyla.

1946'dan itibaren ise tüm dünyada olduğu gibi iç ve dış politikanın esas belirleyeni Soğuk Savaş olmuştu. Türkiye yönetici sınıfı bu

savaştaki safını militan bir şekilde belirledi ve Batı bloğunun yanında kayıtsız şartsız ve üstelik işbirliğine son derece hevesli bir şekilde yer aldı.

Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrası 1923 paradigmasının kesin bir dönüşüme uğramaya başladığı, rejimin aydınlanma, kamuculuk, bağımsızlık gibi ideallerinden uzaklaşmaya başladığı bir döneme tekabül eder. "Küçük burjuva radikalizmi" yerini hızla milliyetçi-muhafazakâr bir restorasyon uğraşına bırakır ve Soğuk Savaş konjonktüründe anti-komünizmle söz konusu milliyetçi-muhafazakâr restorasyon birbiriyle irtibatlı ve birbirini besleyip güçlendiren iki tarz-ı siyaset olarak şekillenir.

1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ve Kore Savaşı'na asker gönderilmesiyle birlikte anti-komünizm de "uluslararası" bir nitelik kazandı. Türkiye artık ABD'nin en yakın müttefiklerinden biri ve müstakbel NATO üyesiydi. Bu üyeliğin bedeli "kızıllara" karşı Kore'de verilen savaşta yüzlerce askerin canını vermesiyle ödenecekti. Tüm bu sürece 50'ler boyunca siyasetin "sağcılaşması" eşlik etti. İlim Yayma Cemiyetleri ve Komünizmle Mücadele Dernekleri gibi Soğuk Savaş yapılanmaları bu dönemde ortaya çıktı, tarikatlar ve cemaatlere yeniden alan açıldı ve bunlar yeniden toplumsallaştılar. Milliyetçi-muhafazakâr restorasyonun derinleştiği 50'ler boyunca sağın söyleminin merkezinde yine komünizmin şeytanlaştırılması ve sol düşmanlığı bulunmaktaydı.

1960'larda Türkiye'de modern anlamıyla bir işçi sınıfı sahneye çıktı ve bunu ilk legal sosyalist partinin kurulması ve Meclis'e girmesi izledi. Dönem boyunca büyük işçi eylemleri ve grevlere tanıklık edildi, üniversite gençliği ve köylüler de seslerini yükseltmeye başlamış durumdaydılar. Sol, gerçek anlamıyla siyaset sahnesine çıkmış ve sınıf mücadelesi olanca yakıcılığıyla görünür hale gelmişti artık.

60'lar ve 70'ler boyunca Türkiye, Soğuk Savaş'ın bir cephesi haline gelir ve bir tür iç savaşa tanıklık eder. Dönem boyunca komünizmin

şeytanlaştırılması faaliyeti "Sovyet emperyalizminin Türkiye'deki uzantıları" söylemiyle temayüz eder. Solun toplumsal tabanının çoğunluğunu teşkil eden Aleviler ile sosyalist fikirlerle ulusal kimlikleri arasında bir bağlantı kurmaya başlayan Kürtler de şeytanlaştırılan unsurlar arasına dâhil edilirler. 50'lerden itibaren söylem İslami bir karaktere bürünmeye başlar ve 70'lerin ikinci yarısından itibaren "komünizme karşı cihat" anti-komünist söylemin başat unsuru haline gelir.

12 Eylül darbesiyle birlikte "anarşi ve teröre karşı huzur ortamı" tesis edilerek serbest piyasa ve tüketim toplumu üzerinden yeni bir hegemonya projesine girişilir. Özal'lı yıllar boyunca yeni hegemonyanın "öteki"si olarak sosyalizm ve kamucu/kolektivist tasavvur hedef tahtasına yerleştirilir. SSCB'nin yıkılması ve reel sosyalizmin çözülüşüyle birlikte piyasacı hegemonya, tarih karşısındaki haklılığını ve zaferini ilan eder. Reel sosyalizmin tarihi, bir günahlar silsilesi ve manzumesine dönüştürülür, bireysel pişmanlıklar sosyalizme tahvil edilir ve bir zamanlar sosyalist olmanın yanlışlığının faturası doğrudan sosyalizme kesilerek, başka bir tür düşmanlaştırma faaliyetine girişilir.

Sosyalist aktörlerin toplumsal bağlarının iyiden iyiye zayıfladığı ve sınıf mücadelesinin geriye çekildiği 2000'li yıllar boyunca anti-komünist söylemin yükseltilmesine ihtiyaç duyulmaz ama zaman zaman Arınç'ın Moskova ziyaretinde "Lenin'i ölü görmek çok güzel" sözünü sarf etmesi örneğinde görüldüğü gibi "nostaljik" anlara rastlanabilir. Sol/seküler bir ayaklanma olarak Haziran patlak verdiğinde ise anti-komünist söylemin kadim unsurları, üzerine yenileri de eklenerek devreye sokulur ve şeytanlaştırma bir kez daha devreye girer. Bu açıdan bakıldığında, "eski rejim"le yenisi arasında anti-komünizm eksenli bir süreklilik ilişkisinin devam ettiğini, kimi nüansların varlığını ihmal etmemek kaydıyla söylemek mümkün hale gelmektedir. Hem devlet hem de Türk sağı için, komünizm geçmişten günümüze "içimizdeki şeytan"lardan biri değildir yalnızca, "en büyük şeytan"dır.

KAYNAKÇA

Akal, E. (2013), *İştirakiyuncular, Komünistler ve Paşa Hazretleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Atilhan, C. R. (1965), *Dünya İhtilalcileri ve Yeryüzünün Gerçek Canileri*, İstanbul: Aykurt Neşriyatı.

Atsız, N. (1997a), *Makaleler IV*, İstanbul: İrfan Yayımcılık.

Atsız, N. (1997b), *Makaleler III*, İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Atsız, N. (1997c), *Türk Tarihinde Meseleler*, İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Bali, R. (2002), *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (1999), *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. ve Can, K. (2000), *Devlet Ocak Dergâh 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cemal, H. (1999), *Kimse Kızmasın Kendimi Yazdım*, İstanbul: Doğan Kitap.

Erer, T. (1966), *Kızıl Tehlike*, (Yayınevi Belirtilmemiş).

Evliyaoğlu, G. (1962), *Su Uyur Komünist Uyumaz*, İstanbul: Toprak Dergisi Yayınları.

Evren, K. (1981a), *Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in 12 Eylül 1980'den Sonra Yaptığı Konuşmalar: 12 Eylül 1980-17 Ocak 1981*(Yayınevi Belirtilmemiş).

Evren, K. (1981b), *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri:12 Eylül 1980-12 Eylül 1981* (Yayınevi Belirtilmemiş).

Kabaklı, A. (2007), *Devlet Felsefemiz*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2010), *Moskof*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2012), *Çepçevre Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Okutan, Ç. (2004), *Bozkurt'tan Kur'an'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916–1980*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özal, T. (1983), *Köylü, İşçi, Memur Sorunları* (Yayınevi Belirtilmemiş).

Öznur, H. (2012), *Muhsin Yazıcıoğlu Külliyatı*, Ankara: Akçağ Yayınevi.

Özkök, E. (1987), *Elveda Başkaldırı*, İstanbul: Afa Yayınları.

Öztürkmen, Ö. (1950), "Beşinci Kol", *Tanrıdağ*, Sayı: 1.

Rasin, İ. (1940), "Komünistler", *Bozkurt*, Sayı: 6.

Togan, Z. V. (1970), *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*, İstanbul: Kayı Yayınları.

Topçu, N. (1978), *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (1999), *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Topçu, N. (2004), *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türkeş, A. (1979), *Bunalımdan Çıkış Yolu*, Yeni Yayınlar.

Türkeş, A. (1979), *Temel Görüşler*, İstanbul: Orkun Yayınevi.

Türkkan, R. O. (1944), *Kızıl Faaliyet*, İstanbul: Bozkurtçu Yayınevi.
Yaşlı, F. (2009), *Kinimiz Dinimizdir Türkçü Faşizm Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.
Yüksel, T. (2007), *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mitolojiden Günümüze Kadının Şeytanlaştırılmasının Sosyo-Kültürel ve Politik Kökenleri İle Sonuçlarına Dair Bir İnceleme

Nigâr DEĞİRMENCİ

Kadın, ne okuma ne de yazmayı öğrenmelidir…
Çünkü kadınların okuma yazması birçok musibet (evil) getirmiştir.
(13. Yüzyıl, Novaralı Philip[1])

Giriş

Superioritycomplex olarak adlandırılan "üstünlük kompleksi", psikolojik açıdan değerlendirildiğinde aslında kişinin başkalarına karşı derinden duyduğu "aşağılık", "küçüklük" ve "güçsüzlük" duygularına yol açan "bağımlılık duygusunu" telafi etmek için aldığı, aşağıdan yukarıya doğru bakılma ihtiyacı şeklinde kendini gösteren aşırı bir önlem olarak değerlendirilmektedir (Guntrip, 1961: 368). Bu tarz bir savunma mekanizması, bireyin kendisini, hem daha üstün ve doğal olarak daha iyiyi hak eden bir pozisyonda görmesini sağlar, hem de iyinin ve doğrunun yanında konumlandırırken; karşısındakini şeytanla işbirliğinde düşünmek de her türlü saldırgan politikayı meşrulaştırır (Befu, 1999: 27, 28). Kendini diğerinden üstün olarak görme ve bundan kaynaklı "olması gereken" ayrıcalıklara sahip olma algısını ve dolayısıyla karşısındakinin değerini düşüren ya da hatta kötüleyen

1 Bu makale okuryazar bir kadın tarafından hazırlanmıştır.

ötekileştirmeyi meşrulaştırmak için ırk, sınıf, cinsiyet, kültürel farklılıklar vb. gerekçeler kullanılmış olsa da tüm bunların arkasındaki saikin, çoğu kez ekonomik çıkarların tehdit edilişidir aslında. Toplum içinde ortaya çıkan bu tarz ötekileştirme kaynaklarından "cinsiyet" (*gender*), ötekileştirmenin en sert formu "şeytanlaştırma"nın da kaynağı olarak bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu sebeple öncelikle cinsiyet özelinde "Öteki" ve "Ötekileştirme" olgularına açıklık getirilecektir.

1. ÖTEKİ, ÖTEKİLEŞTİRME ve ŞEYTANLAŞTIRMA

Öteki ve ötekilik (*otherness*) olgusu ile *Benlik* ve *Özne* arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi açıklayabilmek için öncelikle "öteki" kavramının, özne olarak "ben" kavramının oluşması ve gelişmesindeki yeri anlaşılmalıdır. Jung'un kuramı çerçevesinde baktığımızda çocukluğumuzdan beri kendimizle ilgili bilmediğimiz herşeyi tanımlayan bir gölge prototipimiz[2] vardır; diğer yandan bir düşman prototipi oluşturur, gölgenin özelliklerini başkalarına yansıtır ve iyi olduğumuza dair inancımızı korumuş oluruz (Campbell, 2011:154). Ancak gölgenin ortaya çıkması suçluluk ve sorumluluk duygusunu geri getirir. Oysa Jung bilincin, her türlü iyi, temiz esinin kendi marifeti olduğuna (Storr, 2006: 200), buna karşılık alt düzeydeki tepkilerin ise gelişigüzel olduğuna ya da yabancı kaynaklardan türediğine inanmak ister. Bu bağlamda geliştirilen ötekileştirme ve şeytanlaştırma olgularına ait kaynakların ortaklığı dikkat çekicidir: kutsal kitaplarda şeytana biçilen rollerle insan bilincinin *gölge*ye aktardığı roller oldukça benzeşmektedir ve her iki durum da sorumluluktan arınmayı ve rahatlamayı sağlar.

2 Jung'a göre, gölge öznenin kendisine olduğunu kabul etmeyi yadsıdığı her şeyi simgeler… her zaman doğrudan ya da dolaylı olarak bireyde vardır. Örneğin kişiliğin aşağılık yönleri ile diğer bağdaşmaz eğilimler… gölge gizli bastırılmış, birçok bakımdan aşağılık, suç yüklü bir kişiliktir (Storr, 2006: 370).

Öteki ve Ötekileştirme: Özne ve Nesne

Pek çok hikayedeki kötü durumların sorumlusu kadının, erkek karşısında ötekileştirilmesinin sıklıkla biyolojik farklılıklara dayandırıldığı görülse de aslında bunun, çıkarların kontrolü sırasında yaratılan ötekiliğin bir meşrulaştırma aracı olduğu anlaşılacaktır. Nitekim cinsiyet bazlı ötekileştirmenin dönüşümünü anlamak için özel olarak anaerkil dönemden sonra aile ve evlilik bağının kurulmasından ataerkil topluma geçişle birlikte kadın emeğinin meta haline geldiği döneme göz atmak gerekir. Kadın cinsiyetinin ikincilleştirilmesini doğaya ve biyolojik gerekçelere dayandıran perspektifte erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlar ve düzene sokarken kadınlar da çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleriyle türün yeniden üretilmesi işlevini görürler (Berktay, 2004: 27). Örneğin Aristo, Özne konumundaki erkeklerin, doğanın yöneten/yönetilen ayrımınının bir sonucu olarak *yöneten* olduğunu belirtir. O halde her "çift" gibi yöneten ve yönetilenin biraradılığı gereklidir ve erkeğin kadından üstün bir zekası olduğu kendiliğinden bellidir (2009: 2). Anayasa ile yönetici sınıf olarak erkek vatandaşların egemenliği örgütlenirken yönetenler efendi (erkek); yönetilen "ötekiler" ise bir doğa kanunu sonucu, köleler ve kadınlar olarak ortaya çıkar. Ancak doğa, kadınla köle arasında da ayrım gözetmiştir. Böylece Aristo, toplumun içinde yer alan vatandaş erkekleri doğal yönetici olarak ayrı bir statüde karşılaştırırken, köle ve kadınları da kendi içlerinde ayrı statülerde (değişim ve üretim aracı olarak) ötekileştirmektedir. Toplumda da erkeğin kendisi ve öteki erkekler öznelere tekabül ederken, "kadın" bu denklikte ve alışverişte nesneye dönüşür. Aynı ve denk olan ötekiler arasında kadının, erkeklerin birbirlerine karşı ötekiliklerinde yeri yoktur, ne yaparsa yapsın her zaman için nesne olarak kalacaktır. Beauvoir'e (1956: 96) göre, erkeğin karşılıklı ilişkiler kurduğu bir başka erkek, her zaman için kendisiyle aynı olan ancak "öteki erkek"tir. Diğer bir deyişle, bir erkek vatandaş kendisinin toplumsal statü ve rollerini, beklentilerini ve dünya algısını (*weltanschauung*) ayna

yöntemiyle, yani bir diğer erkekteki karşılığı ile değerlendirmektedir. Bu anlamda Atina vatandaşı "diğer" erkek, aslında "öteki" değildir çünkü öteki olabilecek denklikte değildir. En azından Antik Yunan için "ötekiler"; kadınlar, köleler ve diğer toplumların bireyleri olarak özetlenebilir. Öte yandan Foucault'nun da belirttiği gibi özne bir biçimdir, karşısındaki kişiyle kurulan ilişkinin içeriğine bağlı olarak kişi farklı özneler (Foucault, 2011: 234) yaratır. İşte bu öznelerden kişinin hangisi olduğu sorusunun cevabı, kadınla (ya da köleyle) kurulan ilişkiden değil de kendisine denk erkekle kurulan ilişki doğrultusunda bir tür aynaya bakma tasfiriyle ortaya çıkmaktadır. Beauvoir, evlilik bağının bile aslında kadın ve erkek arasında değil, erkek ve erkek arasında kurulduğunu, kadının da bu bağın aracı olduğunu belirten Claude Lévi-Strausse'dan alıntı yapar ve asıl sorunun '*kadının evlenmeden önce babanın, ağabeyin otoritesinin nesnesi iken, evlendikten sonra da kocanın nesnesi/uyruğu haline gelip gelmediği*' olduğuna işaret eder (Beauvoir, 1956: 96).

Öte yandan 17. yüzyılda "ötekilik" durumu, sadece ben ve öteki ile sınırlanmamıştır. Bu dönemde bireyin kendisi ve bedeni arasında da bir ötekilik yaratıldığı dikkat çekmektedir. Federici'ye (2014: 219-221) göre bu durumda, proletarya bir beden haline gelirken beden de irrasyonel dişi; akıldan başkalığı ile içsel yıkıcılığın bir öznesi haline gelmiş ve birey giderek bedeninden ayrıştırılırken, beden de sanki bir düşmanmış gibi sürekli bir gözlem altına alınmıştır. Böylece kadının ikincil bir cins olarak ötekileştirilişi yetmezmiş gibi, hem erkek hem de kendi bedeni ile yeniden tanımlanmıştır. Kadının bedeni üzerindeki "akıl" yoluyla yönetme yetisinin "yetersizliği", onu ve bedenini, var olan ikincil pozisyonundan da "kötü" bir pozisyona indirgemiştir .

Tarihsel süreç boyunca genel olarak *öteki* olgusu gündeme geldiğinde sıklıkla Kant ya da Hegel'e referans verilmesine karşın, *Other* ve *Otherness* kavramları için 18. yüzyıl düşünürlerinden Fichte'ye bakmak gerekir. Fichte'nin (2000: xxv) kadın ve erkek ayrımı, kadının o dönemdeki ötekileştirilmiş pozisyonu hakkında net bir fikir vermektedir:

18. yüzyıl sonlarında Fichte, erkekler arasında özgürlük ve eşitlik mücadelesinde toplumsal sözleşmenin gelişmesini talep eden yazılarına rağmen, kadını bu eşitlik mücadelesinde görmez. Ona göre kadın cinsiyeti yani "ikinci cinsiyet" (*second sex*), doğanın düzeniyle uyum gösteren "birinci cinsiyetin" (*first sex*) nesnesidir; kadın evlendiği zaman yaşamını birey olarak yaşamaya son verir ki bu durum onun, kocasının soyadını almasıyla uyum içindedir (Fichte, 2000: 268, 271).[3] 'Ötekilik' olgusunun özel olarak '*kadının ötekiliği*' bağlamında nasıl değerlendirildiğine dair tarihsel süreçteki incelememize devam edersek Hegel'e ve Lacan'a da yer vermemiz gerekir. Öncelikle Hegel'in, diyalektik süreci, efendi/köle ilişkisine uyarlayan erkek öznenin, nihayetinde kendini efendi olarak tanımlamaya çalışırken bu ilişkiyi erkek/kadın ilişkisine yansıtma girişimi ortaya çıkar. Hegel'in bunu aynı zamanda doğaya da uyarladığını görmek mümkündür; hayvan erkeğe karşılık gelirken, kadın bitkisel hayattır (Rogers, 2000: 1). Lacan ise çocuk gelişiminin evrelerini sıralarken (gerçek; ayna) anneden kopuş sonrası kendini tanıma sürecini *ayna* olarak tanımlar. Bu süreçte çocuk bir başkasıyla, yaşıtı bir çocukla, annesinin görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle, imgesel yoldan özdeşleşir ve bedensel bütünlüğünü kazanmaya yönelir. Öteki ile özdeşleşme yoluyla kendi bedensel bütünlüğünü yakalamaya çalışırken de birleşik bir ben imgesi yakalamak için kendi kimliğini ayrı bir yere, bedene yerleştirmeye zorlanır (Çoban, 2005: 285). Lacan'ın çocukluk gelişiminde bir evre olarak gördüğü "ayna" durumu aslında birinin kendini tanımlayabilmesi için karşısındakine (*öteki*'ye) duyduğu ihtiyacını açıklar. Ancak kendisini gerçekleştirmede araç olarak gördüğü Öteki'nin de eksik oluşu, öznenin bu eksikliği, kendi eksikliği ile özdeşleştirerek "öteki"nden ayrı bir varlık olarak kaçmasını sağlar. Lacancı görüşte "kadın

---

3 Hakikaten de Batı'dan Doğu'ya -fark etmeksizin- evlilik akdi, ailelerin ekonomik, siyasal vb. karşılıklı beklentilerinden bir ya da birkaçını tatmin eden hukuki ve toplumsal bir sözleşme niteliğindedir: Türkçe'de "kız *alma*", "gelin *gitme*" gibi ifadeler bu sözleşmenin ataerkil yapısına işaret eder.

yoktur" denildiğinde de kastedilen "özne" olarak kadının daha doğmadan önce mevcut simgesel düzen tarafından belirlenmişliği içindeki yokluğuna vurgu yapılmakta ve bu şekliyle "kadın" denilen olgunun da erkeklerin dünyasında geliştirilen algılar çerçevesinde oluşturulduğuna işaret edilmektedir.

Beauvoir'in (1956: 24) de belirttiği gibi, kadının ötekileştirilmesinden bir çok açıdan yararlanan erkeklerdir; ancak çoğu erkek bunu açıkça belirtmez ve kendini, tek ve biricik Özne olarak tanımlamaktan feragat etmek, büyük bir kendini inkar gerekirir. Bu inkar belli bir ölçüde elde edilmiş olan kazanımların da kaybını beraberinde getirir. Foucault'nun *iktidar* kavrayışını kadın ve erkek arasındaki ilişkiye uyarladığımızda da, kadın üzerindeki erkek iktidarının bir noktaya kadar kadının da rızasını gerektirdiğini ve bu rıza faktöründen kaynaklı olarak erkeğin kadın üzerindeki iktidarını (kadınınrızasını) kaybetme korkusunun, kaba kuvvet biçiminde kendini gösterdiğini halen pek çok üçüncü sayfa haberlerinde görmek mümkün olabiliyor. Yine de gündelik hayat içine sürülmüş olan kadınların, gündelik hayattan bir kale kurduklarını belirten Lefebvre'ye (2013: 106) göre, kadınlar bazen onlara verilen bilincin gereklerinden uzaklaşıp gündelik hayatın dışına çıkma teşebüsünde bulunsalar da bu sınırlardan ancak beceriksiz protestolar kadar uzaklaşabilmektedirler. Ataerkil düzenin gereklerin yerine getirilmesi için kadınlara biçilen roller, hergün tekrar tekrar yerine getirilerek gündelik hayat, belirlenen koşullarda yenilenmekte ve bu hayatın belirlenmiş sınırlar içinde sürekliliği sağlanmaktayken bunu tehdit edici davranışlar ise şeytani niteliklerle betimlenmektedir.

Ötekileştirmenin Son Aşaması: Şeytan ve Şeytanlaştırma

Şeytansı (*demonic*), insan varlığını ele geçiren tanrılar, iblis türü ruhani varlıklar olarak tanımlanmaktadır ve kendini, insanların alışılageldik olmayan, çılgınca, şiddetli ve zalim davranışları aracılığıyla kendini ortaya koyduğu iddia edilir. Campbell'e (2011:59-60) göre kötülüğün

şeytanla özdeşleştirilme fikri, ilk defa MÖ 10. yüzyılda İran'da yaşadığına inanılan Zerdüşt'ün "*bize ıstırap çektiren her türlü musibetten tek bir kötülük figürünün sorumlu olduğu*" düşüncesiyle başlamıştır. Befu'nun belirttiği gibi *şeytan (demon) spesifik bir madde değildir ancak kötü amaç ve niyetleri olan kendini bir türden diğerine dönüştürebilen* [metamorfozolgusu Grek-Roman mitolojide sıklıkla yer alır] *soyut bir varlıktır.* Böylece *demon* ve *demonic*[4] ya da şeytan ve şeytanî olan şey ile kastedilen, aslında kendi varlık sebebi bağlamında işleyen bir varlıktır; sorun, bunların insanı yoldan çıkarmak, kötülüğe çekmek vb. gibi durumlar şeklinde kendini gösteren varlık sebebinde yer almaktadır. Öte yandan Befu'nun (1999: 26) da ileri sürdüğü üzere bir insanı, insanî olmayan şeytanî formlara düşürmek zorlu bir psikolojik süreçtir ve sıklıkla ideolojik temelde suçluluk duymalarını engelleyecek haklı nedenlere ihtiyaç duyurur. Şeytan olgusunun varlığı aynı zamanda, bireylerin işledikleri suçları açıklamalarına ve vicdanen rahatlamalarına vesile olan bir fonksiyona da sahiptir. Befu bu durumu 'günah keçiliği' (*scapegoating*)[5] ile açıklamaktadır; günah keçisi[6] yerine konan şeytan

---

4 Şeytan (*demon*) kavramı üst bir şemsiye kavram olarak algılanmalıdır. Bu şemsiye kavram altında, çeşitli kültürlerin dinsel kökleriyle beraber geliştirdiği her türlü 'moral dışı varlıklar' (cadılık–*witch*; musibetlik-*evil*; iblis-*devil/satan*; büyücü-*sorcerer*) ele alınabilir. Bu ve diğer "şeytan" türü tanımlamaların etimolojik kökenleri, birbirinden farkı veya birbirlerinden nasıl ayırt edilebileceği bu çalışmanın konusu dışındadır. "Şeytanlaştırma" bağlamında tüm bu alt kavramların ortak noktası, "iyi insanlar"ı tehdit eden "kötü niyetli" ve hatta bazen "kötü/korkunç görünümlü" (bazı durumlarda yarı insan), toplumsal düzeni ve yerleşik çıkarları tehdit eden, ölüm ötesinden gelen veya ölüm ötesi ile bağlantısı nedeniyle insanlar için bilinmez ve korkulan varlıklar olarak tanımlanmalarıdır.

5 Günah keçisi (*escapegoat*, kaçış keçisi kavramından geliştirilen *scapegoat*) kavramı ilk kez 1530 tarihinde William Tyndale tarafından yayınlanan İncil çevirisinde şeytanın işbirlikçisi sahra cini İbranice *Azazel*'in karşılığı olarak yer almıştır. *Azazel* ve keçiler konusu Levillier Babında şu şekilde açıklanır (Lev.16: 8-10, 21-26): İsrail topluluğu günah sunusu olarak Harun'a iki teke vermesi istenmiştir. Bu iki teke için kura çekilir, biri RAB için, biri *Azazel* içindir. Harun, *Azazel*'e düşen tekeyi halkın günahlarını bağışlatmak için canlı olarak RAB'be sunacak, çöle salıp *Azazel*'e gönderecektir. Adam iki elini tekenin başına koyacak, İsrail halkının bütün suçlarını, isyanlarını, günahlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak. Sonra bu iş için atanan bir adamla tekeyi çöle gönderecektir. Teke, İsrail halkının bütün suçlarını yüklenerek ıssız bir ülkeye taşıyacaktır. Böylece günah keçisi ol-

vasıtasıyla birey, içindeki kötünün suçlusunu 'tespit ederek' kendisini, yeniden iyi olana ait gösterme şansı elde eder. Şeytanlaştırma olgusu ise bu bağlamda günah keçiliğinin sosyo-psikolojik kökenleri olan aşırı bir türü olarak karşımıza çıkar. Befu'ya göre bu tarz bir durum, bireyin kendisini aşırı suçlu hissettiği ve/veya Öteki'nin, kötülüğün kaynağı olarak algılandığı durumların sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir. Yüceltilmiş düşmanlık ve etnosentrizmin, tam da bu kapsamda şeytanlaştırmanın sıklıkla kaynağı olduğu belirtilmelidir (Befu, 1999: 26). Campbell bu durumun kökenlerinde kendimizi kandırma kapasitemizi görür: başkaları yüzünden başarısızlığa uğrarız, içinde bulunduğumuz kötü durum bizim suçumuz olamaz: acı çekmediğine inandığımız *günah keçileri* yaratır, canavarlaştırıp nefret edilmelerini kolaylaştırırız; onları bizden daha aşağı oldukları fikrini benimseriz ve onlar da verilecek cezaları hak etmiş sayılırlar (Campbell, 2011: 154). Halkın *paylaşılan* değerlerine muhtemel tehditler için şemsiye işlevi gören şeytanlaştırmanın tarih boyunca ortaya çıkan çeşitli kaynakları vardır ve çoğunlukla da dini metin ve inanışlarda kendini gösterir. Grenn-Scott (2000:xiii-xiv), antik ve modern toplumların şeytanlaştırma taktiğini şu amaçlarla kullandıklarını belirtir:

> *Manipüle etmek, kontrol etmek; kadınları ve kızları bölmek, güçsüz tutmak ve sömürmek Lilith'e karşı Hava, "iyi kız"a karşı "kötü kız" figürünü koymak; Mitler aracılığıyla korkutucu ya da trajik olayları açıklama yönünde in-*

gusu ortaya çıkmış olur. Öte yandan *Azazel*'in Kabala inancında (*Enok* kitabına göre) baş şeytan, İblis'in Cennet'ten kovulmadan ve lanetlenmeden önceki (Tanrı tarafından desteklenen anlamına gelen) adı olması, günah keçisinin aslında aynı zamanda şeytanlaştırmada anahtar bir kavram olduğunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. (Campbell, 2011: 38).

6 Günah keçisi uygulamasının Antik Yunan kültüründe de yer aldığını görüyoruz. Oradaki ismiyle *pharmakos* olan günah keçileri, bir felaket sonrası (biri kadınlar, diğeri erkekler adına iki kurban verilmek amacıyla) ölene kadar taşlanırdı (…) Romalılar *Saturnalia* festivali sırasında alkol tüketimi, serbest cinsellik kapsamında her türlü şeye izin verilirdi ancak sonunda bir kişi, diğerlerinin suçlarını üstlenerek cezalandırılırdı… Günah keçisine benzer fonksiyona sahip "günah emiciler" ise ölen kişilerin üzerinden geçirilerek verilen yiyecekleri yiyerek ölen kişinin Araf'tan kurtulmasını sağlarlardı (Campbell, 2011:38-9).

san ihtiyacını karşılamak; "Fazla özgür" ya da yeni hareketlerde öncü, kendi yolunda giden kişilere yönelik "güvensizliği" meşrulaştırmak, rasyonalize etmek ve böylece onları yerli yerinde tutmak ["özgür kadın" söylemine karşı "kadının kadınlığını bilmesi" deyimi gibi]; Ahlaki ve yasal yargılamalara yönelik şüphe, kayıp korkusu ve nihayetinde ortadan kalkmasına yönelik güvensizliğe bir cevaptır.

Peki, neden özellikle kadın figürü? Bu konuda farklı açıklamalar bulunmaktadır ki bunlardan biri, biyolojik farklılıkların iktidara yansımasıyla ortaya çıktığı görüşünü ileri sürer. Bu görüşe göre insanoğlunun medeniyete geçiş sürecinde erkeklerin fiziki özelliklerinden kaynaklanan güç ve iktidara bağlı öncüllüğü, bu kaynakların erkek egemen bir şekilde kadının aleyhinde gelişmesine yol açmıştır. Oysaki insanoğlunun tarihsel yolculuğunda, aile ve evlilik kurumlarına bağlı olarak ataerkil toplum oluşmadan önce kadınların ve *ana hukuku*nun egemen olduğu komünal bir hayatta anaerkil bir dönem geçirdiği ileri sürülmektedir. Bu dönemde aynı ve yakın klanlardaki tüm kadınlar *anne*dir; cinsellik dışı alana aittir, totemdir, tabudur[7];komünün fiziksel koruyuculuğunu ve erkek çocukların eğitimini üstlenen dayıdır; dayının çocuklarını koruyan da o kabiledeki *anne*nin erkek kardeşidir. Zaman içinde cinsellik tabusunun gevşediği görülmüştür ve bu dönemde erkek yine de diğer erkeklerle beraber yakında ancak başka bir alanda yaşar ve hatta belli bir yaşa gelen erkek çocuğu da annelerinden gerekli *ideolojik* alt yapıyı aldıktan sonra diğer erkeklerle beraber yaşamaya başlar (Reed:2012). Anaerkil toplumlarda babanın mal varlığı, annenin aşiretinden sayıldığı sürece kendisinin olarak kalırken, ölmesi durumunda ise kendi çocukları hiçbir şey alamıyor, tüm mal varlığı erkek

[7] Reed erkeklerin avcı, savaşçı olan ve uzlaşmacı olmayan doğal yapılarına karşın bebeklerini korumak ve diğer annelerle beraber büyütmenin avantajlarından yararlanmak için bir arada yaşamı oluşturan kadınlar ve emek güçleri sayesinde ortaya çıkan anaerkil komün yaşamda, kadınların, erkeklerce öldürülmesini ya da savaş ve rekabet konusu olabilecek istemediği herhangi bir kişi ya da nesneyi totem olarak daha küçük yaşlardaki erkek çocuklarına öğrettiğini belirtir.

ve kız kardeşlerine, kız kardeşin çocuklarına geçiyordu. Bebel (2013: 31-35), erkeklerin bu durumu değiştirme arzusunun büyüklüğüne işaret eder. Bu sebeple önce cinsellik, evlilikle sınırlandırılır; analık hukukunun yerini babalık hukuku alır ve erkekler özel mülkiyetini çocuklarına geçirebilme hakkı elde eder. Kadına başka erkeklerle ilişki yasağı getirir ve kendisinin kabullenemediği evlilik sadakatine zorlar ve zaman içinde kadınlar kamu kurumlarındaki konumları da yetirirler. Bu yitimin ardından erkek egemen alanın iktidarına girenler, toplumsal düzende kadının ikincilliğini kabullenirken aksi duruşları toplumun kendisine yönelik tehdit olarak değerlendirmiştir. Bu kısa tarih bize, kadının ikinci cinsiyet haline gelişinin bir doğa kanunu olmadığını özetlemektedir. Erkek egemen sosyo-kültürel yaşam, iktidarını güçlendirirken yerleşik kuralların değişmesine tehdit olarak şeytani imgeleri kullanagelmiştir. Bu sosyal motifler, kadınların "nesne" olarak mevcut düzene -aleyhlerine olsa bile- itaatlerini gerektirirken, bu düzeni bozmayı tehdit eden hareketler kadınlarla birlikte gerçekleştirildiğinde şeytan ve kadın imgelerini birleştirmek çok doğal bir hale gelir. Söz konusu şeytanlaştırmanın günümüzde sıklıkla muhatabı olan ise erkek egemen sosyokültürel yapıya meydan okuyan Feminist ideoloji ve Feministlerdir. Bununla birlikte tarihsel süreçte, şeytanlaştırma olgusu sadece simge veya algılama aracı olarak görülmemiş, fiziksel olarak kadını bizzat şeytanlaştırmanın vücut bulduğu aktarımlara aracı olduğu da gözlemlenmiştir. Bu bağlamda aşağıda ilk kısımda fiziki anlamda kadın vücudu ile şeytanlaştırma olgusunun nasıl bir arada ele alındığına değinilecek, ikinci kısımda ise kadının sosyo-kültürel bir tehdit olarak şeytanlaştırılmasına yer verilecektir.

2. KLASİK DÖNEM ve SONRASI: ŞEYTANLAŞTIRMANIN KÜLTÜREL EKİM SÜRECİ

Gündelik hayat tarihinin en azından üç kısım içerdiğini belirten Lefebvre (2013: 91) bunları şu şekilde sıralar: üsluplar; üslupların sonu ve kültürün başlangıcı (20. yy.) ile gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlam-

laşması. Demek oluyor ki bugün, gerek medya ve gerekse diğer kanallardan gündelik hayatımızda kim olduğumuzu, tüketim alışkanlıklarımızı, üretim kanallarımızı belirleyen unsurların birer geçmişleri vardır. Geçmişteki üsluplar gündelik hayata dönüştükçe ve devrimci unsurlar başarısızlaştıkça gündelik hayatın unsurları da daha köklü hale gelmiştir. Bu bağlamda bugün kadınların sosyo-ekonomik ve politik gündelik hayatlarında ötekileştirilmelerini ve hatta şeytanlaştırılmalarını, başarısız devrimlerin sebebi ve sonucu olarak görmek gerekir: "*Nedenidir, zira engeldir, benttir, korkuluktur; toplumsal varoluş her sarsıntıdan sonra onun çevresinde yeniden örgütlenir. Sonuçtur: her başarısızlıktan sonra baskılar ve zorlamalar daha da yoğunlaşır*". Orta Çağ gündelik hayatında karşımıza çıkan şeytanlaştırma olgularından önce birer üslup aşamaları olarak Grek-Roman vd. mitolojik karakterlere, kutsal kitaplara, güzel sanatlar ürünlerine ve hatta yaşamış kişilerin efsaneleri ve anlatılarına kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Böylece şeytanlaştırma olgusunun, şeytanın fiziki özelliklerinden yola çıkarak kadın varlığının şeytani özelliklerle açıklanmasından, kadının fiziksel anlamda şeytana benzetilerek erkek egemen toplumun korkularının temsiline dönüştürülmesine kadar geniş yelpazede yer alan son derece güçlü bir ekim süreci yaşandığı görülür. Şeytanlaştırmada genel olarak görünüşünün yanıltıcı ve aslında bunun gerçeği maskeleyen bir imaj olduğu (*façade*) (Befu, 1999: 18) vurgusu sıklıkla konu edilmiştir. Bunun, özellikle müphem duygularla yaklaşılan, güzel ve cinsel cazibesi olan kadınların '*art niyet*'lerini somut bir şekilde ifadelendirmek için kullanıldığı dikkat çeker.[8] Bu bölümde özel olarak mitolojik kültürel birikim ya-

[8] Şeytani varlıkların özellikleri tanımlanırken, çoğu kez kadın cinsiyetiyle de eklemlenmiş şekilde kendini "masum" olarak sunabildiği iddiası (Befu, 1999: 18) olası bir savunma ihtimalini çürütmektedir. Kadın olma ve masumluk beraber düşünüldüğünde, kadınların kendilerini 'masum göstererek şeytani bir güce sahip oldukları' şeklinde üçüncü bir çıkarım da, kadının şeytanlaştırılmasında sosyo-kültürel bir gerekçe olarak yerini alır. Gerçekten de gündelik yaşamda güzel bir kadının baştan çıkarıcı gücünün sıklıkla şeytanla özdeşleştirildiği görülür. Dolayısıyla, soyut anlamdaki niteliksel şeytanlaştırmayı ikna edici bulmayanlar için güzel ve cazibeli kadın, hikâyenin devamında gerçekten de şeytanî figürlere sahip hale gelir. Zaman içerisinde *façade*, kelime anlamıyla figürsel bir şey-

nında kutsal kitaplarda yer alan çoğu zaman korku ve hayranlık müphem duygularının muhatabı olmuş kadının, şeytanlaştırılması örnekleri üzerinde durulacaktır.

Akdeniz Medeniyetlerinde

Anaerkil düzenden ataerkil düzene dereceli geçişte o dönemin kültürel ekim araçları tiyatrolar ile mitolojik ve sair hikâyelerde erkek kendini kahraman, lider, adil bir devlet adamı vb. niteliklerle yüceltirken; kadını, güzellik silahı olan ve erkeği yoldan çıkartan, günahların sorumlusu şeklinde betimlemiştir. Bu süreçte özel olarak neolitik çağın başında eşitlikçi gezgin anaerkil toplumlarda Ana Tanrıça kültü geçerliyken Berktay, tarımın bulunması, kadın ve toprak arasında bağın kurulmasının bu döneme denk geldiğini belirtir. Tanrıçanın toprak üstündeki kudreti her şeyden güçlü algılanır. Bu algı sabanın bulunup toprağın kontrolünün erkeğin gücüne verilişine, ikincil ürünler devrimi olarak dokumacılığın ortaya çıkıp kadının alanı olarak görülmesi, zenginleşmenin gelişmesinin yanında kadın ve erkeğe verilen rollerin ayrışmasına tanıklık eden geç neolitik çağa kadar sürer. Bu dönüşümün, dinin toplumsal hayatta yansımasını, yazıyı kontrol edebilen seçkin rahiplerin Ana Tanrıça odaklı eski efsaneleri değiştirmeye başlamasında görmekteyiz: bu efsanelerde Ana Tanrıçanın adı silinir ya da kötülenir, hikâyeler erkek Tanrı odaklı yeniden yazılır (Berktay, 2004: 43, 49). Örneğin Sümerlerin Tanrılarını alıp değişikliğe uğratan Babil uygarlığı, yeni düzeni eskisinin yıkıntıları üzerine kurarken erkek egemenliğine dayanan ataerkil bir din olarak kadınların egemen olduğu anaerkil bir din üzerinde zafer elde eder. *Sümer Tanrıçası Tiamat* (Büyük ya da Ana Tanrıça) artık tanrıların düşmanıdır, kötüdür ve çocukları yok etmeye çalışmaktadır; eskiden tanrılara hayat verirken şimdi şeytanlara hayat vermekte-

tanlaştırmaya gerek görülmeyerek, niteliksel bir gerçekliğe dönüşecektir: özellikle de feminist kadınlar söz konusu olduğunda.

dir; eril Marduk en üstün ve her şeye hâkim tanrıdır (Rosenberg, 2003: 243).

Normal şartlarda *boyun eğme* durumu, savaş ya da ihtilal gibi köklü bir sosyal olay ve değişim sonucunda ortaya çıkar (Beauvoir, 1956: 18). Ancak erkek ve kadın arasındaki bu ilişkinin öyle olmadığını görüyoruz. Böyle tarihi bir olayın eksikliği ve sürecin zaman içinde dönüşümü, bu ilişkinin varlığının kanıksanmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Atina devletlerinde vatandaş statüsünde olamayan kadının evle ilgili sınırlanmışlığı da bağlamda "normal"dir. Biyolojik farklılıkların sebep olduğu iddia edilen bu değişim aslında sonradan ortaya çıkan bir durumdur, dolayısıyla erkeğin, kadının mutlak yöneticisi olmasını koşul hale getiren bir saik değildir. Reed'in sözleriyle 'değişik toplum türleri değişik erkek türleri üretir' ve süreci biyolojik farklılıklarla açıklayan ve meşrulaştıran Aristo gibi düşünürler de paradoksal bir şekilde ataerkil toplumun ürünleridir. Ancak yine Berktay'ın işaret ettiği gibi kadınların yiyecek üretimindeki rollerinin azalıp ikincil üretim olan dokumadaki rolünün artması onun erkekler tarafından daha aşağı görülmesini de beraberinde getirmişti ki, Tunç çağından sonra kadınların daima ikinci sınıf cinsiyet olarak görüldüklerini anlıyoruz (2004: 44). Öte yandan tarihsel süreç boyunca ortaya çıkan mitolojik hikâye ve yazınlardaki bu tarz betimlemelerin, kadının yönetilmesi gereken bir varlık olarak algılanmasına katkıda bulunduğu şüphe götürmez bir gerçekliktir. Beauvoir'e göre Antik Grek felsefesi, erkeğe karşı kadının Ötekilik durumunu Maniheizm[9] ile meşrulaştıran bir kötülük olduğuna işaret eder. Kadın, "aydınlık erkeğin" karşısında ve

---

9 Maniheizm (*Manichaeism*), çok uzun süre bir Hristiyan sapkınlığı olarak bilinmesine karşın 3. yüzyılda *Mani* (MS.216–276) tarafından kurulmuş, madde ve ruhun, iyi ve kötü diye ayrılmasına dayanan Pers kökenli dinsel öğretidir. *Mani*, "Işığın Lideri" (*Apostle of Light*) ve "Mutlak Aydınlatıcı" (*Illuminator*) olarak biliniyordu. Uzak Doğu'dan Batı'ya kadar etkinliğini sürdürdü, ancak 14. yüzyıl civarı ortadan silindi. (Encyclopædia Britannica, Inc., 2014). Bir dönem eski Türkler tarafından da kabul edilmiş olan öğretinin halen kültürel izleri yer almaktadır (Artun, 2011). Yin/Yang felsefesi de bir tür maniheist bir felsefedir: *Yin*, karanlıktır ve kadını simgeler, *Yang* aydınlıktır ve erkeği simgeler.

onun kahramanlık hikâyelerinde, "kirlenmiş", "şeytanileşmiş", "kindar", "baştan çıkartan" tehlikeli yaratıklar olarak Grek mitolojik hikâyelerin ikincil rollerine uygun görülmüşlerdir (Beauvoir, 1956: 103-4).

Düalist yapı ile kadın ve erkeğin bu yapıdaki dağılımı açısından Pisagor Teolojisinde de benzer bir durum söz konusudur. Pisagorcu Teoloji, *Monad*'ı (Bir'i) erkekle, *Dyad*'ı (İki'yi) kadınla özdeşleştirir. *Monad*, birlik, tutarlılıkken, başlangıçta var olan, iyi iken; *Dyad* daha karışıktır, Öteki'dir, kötüdür; Bir ile Çok arasında bir kapıdır. Oysa *Monad*'ın varlığında öteki olacak bir durum yoktur. Böylece *Dyad*, ayrılığı ve çoğalmayı ortaya çıkarır (Opsopaus, 2004). *Dyad*'ta hem cesaret vardır (çünkü Bir'den ayrılabilmiştir), hem de keder (çünkü Bir'e dönme isteğinden kaynaklanan bir gerilim söz konusudur). *Monad*, ışık, Sağ, eşit, denge ve düzgünlüktür; *Dyad* ise karanlık, Sol, eşitsiz, dengesiz ve dalgalıdır, ancak aynı zamanda üretkendir de (Uzdavinys, 2004: 4-5, 12-14). Maniheizm'le giderek yayılan "iyi"/"kötü" ayrımları kutsal dinler sonrasında daha net bir şekil almıştır. "Şeytanlaştırma" olgusunun Grek temelleri atılırken kadının şeytanlaştırılması, tamamen kötü ya da tamamen iyiye dayanmamaktadır. Ancak bu durum, onların günümüze kadar ulaşan kültürel ekim sürecindeki anlamsal ve sembolik katkılarının önemini azaltmaz. Nitekim Grek mitolojisinde kadın karakterler genellikle eş, anne veya bakirelik durumlarıyla, asıl karakter olan erkeğe göre konumlanmış, çoğu ya kötü ya da anormal varlıklardır. Bu hikâyelere konu olan kadınlar çoğu kez tecavüze uğrarlar, fakat bu önemsiz bir ayrıntıdır. Ancak kadının baştan çıkarıcılığı, onu şeytanî yapan bir özellik olarak değerlendirilir. Hatta Foucault (2012: 32), bu iki eylemi karşılaştırdığında Yunanlılar için, "*baştan çıkarıcılığa maruz kalmanın*", "*tecavüzden daha kötü bir eylem olduğu*" sonucuna varır. Onlara göre bir insan tecavüze uğradığında kendi iradesi dışında bir şey olmuştur; baştan çıkarıldığında ise bu durum sadakatsizliğin kanıtı olur ve bir eşin ya da ailenin iktidarına yapılan bir saldırı sayılır. Ancak hemen hatırlamak gerekir ki, çoğu mitolojik hikâyeler vatandaş

olarak eğitim alabilen erkeklerce üretilmiştir. (Cahill, 1995: 7). *Herkül*'ü, *Promethus*'u anlatan erkek yazarlar kadınlara ikincil roller vermişlerdir. Kadın, bir hikâyede karanlığın gücü iken diğerinde yaşam kaynağıdır, bir diğerinde dedikoducu iken diğerinde iyileştiren bir büyücüdür: kısaca kadın, erkeğin varlık sebebi ve yokluğudur, olmadığı her şeydir (Cahill, 1995: 31; Beauvoir, 1956: 162-3). Bu örnekler değişimin kaçınılmaz olduğuna işaret ederken bir tür "kriz" göstergesi oldukları da satır aralarında belirtilir. Her kriz, hem tehdit hem de fırsat barındırmaktadır. Buradaki fırsatı değerlendiren, ataerkil toplumun kendini gerçekleştiren erkek kahramanları iken; kadın, değişimin sembolü olarak bu kahramanın "doğumuna" aracılık etme rolünü oynar. Bu sancılı süreçte kadının rolündeki tehdit, onun da değişimi (*metamorfozu*) ile belirgin hale gelir. Figürsel olarak yarı insan varlık halinde şeytanlaştırılmış olan kadın ele geçirildiğinde/öldürüldüğünde/ortadan kaldırıldığında, erkeğin kahramanlaşma sürecindeki rolünü tamamlamış olur. Mitolojik hikayelerdeki erkek perspektifinden anlatılan bu "dram" Otto Rank tarafından psikolojik gerekçelere ayrıştırılır: o, fiziki ayrılış ile annelerimizden doğarken acı çekerek bir tür travma yaşadığımızı iddia eder. Bu travma, mükemmel uyumlu ve korunaklı bir ortamdan acı dolu bir sürece geçilmesi ve ilk endişelerin yaşanması sonucu ortaya çıkar. Daha sonraları yaşanacak olan kastrasyon[10] korkularının temellerinin de bu süreçte şekillendiği iddia edilir (Rank, 2001: 40-45). Böylece anne/kadın figürü[11] Rank'ın, doğumsal değişim ve dönüşümü tezi ile birçok kez örtüşerek hem iyi şeylerin hem de kötü şeylerin kaynağı;

[10] Nitekim sonraki süreçte ortaya çıkan Cadı Avı'nda, kadınlara yüklenen potansiyel suçların içinde erkeklerin erkeklik organlarının kesilme tehdidinin de yer aldığını görürüz.

[11] Kadınların şeytanlaştırıldığı ya da en azından ötekileştirildiği, güzelliğin tehdit tecavüzün erkeğin hakkı olarak görüldüğü mitolojik hikâyeler için şu karakterlere bakılabilir: Lamia, Tiamat, Naiadlar (özel olarak Daphne), Scylla, Mermaidler, Nereidler (Thetis, Sirenler) Amphitrite, Persephone, Myrrha, Klytemnestra, Medea, Sfenks, Medusa. Kadında betimlenen güzellik, Grek mitolojisinde iyilik ve iyi niyet göstergesi olarak bile kullanıldığında "lanetlenmekten" geri kalmamaktadır.

hem en güçlü bir tehdit hem de sevgi kaynağı ve nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan geçmişte sanatın, zamanın; mekânın; arzunun uyarlaması olduğunu belirten Lefebvre (2013: 103), yapıtın da zamana ve mekâna duyularla algılanabilen bir biçim verdiğini ve böylece gündelik hayatın kurgusal başkalaşımına karşılık geldiğini iddia eder. Bu bağlamda gündelik hayatta *beklenen* ve *gerçekleşen* dinamik bir gündelik hayat başkalaşımını yansıttığı fikrinden yola çıkarak, kadına ve kadının şeytanlaştırılmasına yönelik algıları da özetliyor olmaları açısından bazı sanat eserleri özellikle dikkat çekicidir. Örneğin Grek mitolojisinde Çiçek Tanrısı olan *Chlôris* (Χλωρίς), *tecavüz sonrası* metamorfoz ile iyiliğe doğru, *Flora*'ya, yani bahara dönüştüğü resimde, Botticelli'nin Rönesans'la beraber Orta Çağ'dan çıkılarak Hristiyanlık öncesi kültürle barış yaptığı ve daha çok Pagan anlatıma yer verdiğini görürüz. Resmin siparişini veren Lorenzo Medici, erkek yeğeni için -genç kızın gönülsüz olduğu- politik bir evlilik ayarlar ve bu tablo da yatak odasında başucunda asılı duracaktır. Satır aralarında '*kadının iradesinin üzerinden gelinmesi durumunda iyi şeyler olacağına*' dair öğüt içeren bu resimde kadının baştan çıkarıcılığının da kontrol altında olduğu vurgusu işlenir. Bir diğer örnek, Romantik Fransız ressam Delacroix tarafından 19. yüzyıl başlarında resmedilen *Medea*'nın (*en şeytanî* suç) çocuklarını öldürmek üzere olduğu resimde ise Fransa'da kadınların özgürlüğündeki artış ve anne olmaktan kaynaklanan sorumluluklarından kurtulmalarının sonuçlarını temsil eder. 1791 Kadın Hakları Bildirgesi ile Fransa'da yükselişe geçen kadın hareketleri ve 19. yüzyılın ilk yarısında hızlanarak gerçekleşen sanayileşme ve kentleşme sonucunda kamusal alana dâhil olan iş yeri sahibi özerk kadınlarla beraber, 19. yüzyıl resimlerinde sıkça karşılaşılan temadır bu aslında. Bu temanın kullanılışının arkasında, Domestik İdeoloji'nin, Feminizm'in doğuşuna karşı verdiği savaşın etkisi görülmektedir. Resimde ataerkil aile yapısına ve kocanın üstünlüğüne bir isyan vardır. Bu resim vasıtasıyla (o dönemde karikatürlerin sıklıkla yaptığı gibi) böyle durumdaki ka-

dınların ne kadar kötü bir vaziyette olacaklarının uyarıları verilmekte ve hak elde etme mücadeleleri sırasında kadınların inançlarını kırmaktadır (Smith, 2012: 71). Böylelikle annelik özellikleri taşımayan ya da Winicott'un ayrımıyla, dişil ilişki kurma biçimi olarak anne "olmayı" bırakıp eril ilişki kurma biçimi "yapma" faaliyetine girişen kadın, Öteki içinde Öteki'ye dönüştürülür ve bunun son formu da şeytanlaştırmadır[12] (Cahill, 1995: 201-4). Nitekim Delacroix, diğer kadın betimlemelerinde erkeğe boyun eğen bir hikâyede yer verdiği güzel, narin bir kadına yer verirken burada, kadınların açıkça model almaktan uzak duracağı ürkütücü bir kadın resmeder. Güçlü, bağımsız, özerk kadına dair yapılan bu uyarı, 19. yüzyıl erkeğine de yöneliktir: Academy tarafından kabul edilip 1838 Paris Salonu'nda burjuva erkeklerinin gözlerinin önünde sergilenen bu sahne, kadının evsel rollerinden sıyrılması durumunda ne kadar tehlikeli ve kontrolden çıkmış kadınlara dönüşeceği yönünde erkekleri uyarmıştır (Smith, 2012: 77). Diğer yandan tüm bu aktarımlar, Rönesans dönemi Kutsal Aile (*HolyFamily*) konulu resimlerdeki (*Leonardo da Vinci*'nin (1485) *Virgin of the Rocks* ve *Raphael*'in (1505-6) *Madonna in the Meadow*) zıtlıklarla da pekiştirilmiştir. İzleyici *Medea*'nın bu resmini gördüğünde doğrudan Kutsal Aile resimlerini hatırlayacak, *Medea*'yı *Meryem* ile karşılaştıracaktır. Bir kadının, olup olabileceği en iyi varoluş biçimi *Meryem*, anne sevgisinin, tevazünün ve boyun eğmenin de örneğidir. İzleyici, bir yanda kadının mükemmel halini ve tek başına bakmaya razı olduğu bebeği İsa'yı hatırlamaya yönlendirilirken; diğer yandan resimdeki vahşi kadını ve ölmek üzere olan ve kurtulmaya çalışan bebeklerini görmeye zorlanır, bu ikisinin arasındaki fark tam da Delacroix'nın vermek istediği mesajı taşır (Smith, 2012: 78-79).

Mesele kadının şeytanlaştırılması olduğunda, Antik mitolojik hikâyelerde sıkça adı geçen Amazonlar üzerinde de durmak gerekir. Arkeolojik bulgulara göre MÖ 4. veya 5. yüzyıllarda Karadeniz civa-

[12] *Medea* gibi 16. ve 17. yüzyıllar boyunca, Cadı Avı'nda da kadınlar sıklıkla çocuklarının katili olarak suçlanmıştır.

rında yaşadıklarına inanılan, çoğunluğu kadın savaşçılardan oluşan bir ulus olduğu iddia edilen Amazonların (Karacalar, 2007) savaşçı kimlikleri, güzellik vd. özelliklerinden daima ön plandadır. Daha iyi ok atabilmek için henüz kız çocuğuyken sağ göğüslerini kestikleri ya da yaktıkları rivayet olunur (Evslin, 2012: 12). Pek çok sanat ürününde ya da cinsel temalı ürünlerde odak noktalarından biri olan göğüs ve ondan kaynaklanan besleyici ve cinsel güçten, daha iyi bir savaşçı olabilmek adına vazgeçilmiş olması ve aynı zamanda ortaya çıkan görüntünün uyandırdığı muhtemel ürkütücü hissiyat erkeklerin dünyasında coşkuyla karşılanan bir durum olmasa gerekir. Nitekim Grek Mitolojisinde Amazonlar ne kadar iyi savaştıklarıyla yer almazlar, tam tersine kadın olmalarından kaynaklanan zafiyetleriyle yer alırlar. Kadının, erkek ihtiyaçlarını gideren niteliklerinin kadın iradesiyle kaldırılması bir güç temsilidir ve erkeğin egemenlik alanına tehdit olarak görülür. Dahası, Amazonların fiziksel, sosyal ve eşitlik mücadeleleri yüzyıllar sonra Feminizm'e esin kaynağı olmuştur. Hatta öyle ki Amazonların homoseksüel yaşam tarzı ve erkekleri toplumsal üreme aracı olarak kullanışları Radikal Feminizm söylemiyle oldukça benzeşmektedir. Ancak -Feminizm'in şeytanlaştırılması başlığında ayrıca anlatılacağı üzere- Radikal Feminizm'e ait olan Amazon tarzı eşitlik söylem, karşıt görüşlüler için "şeytanlaştırma" çabalarını kolaylaştıran bir şekilde tüm Feminizme yakıştırılmıştır. Feminist olmanın sebebi için, "*karşı cins tarafından talebin olmamasından dolayı homoseksüellikten başka seçeneğin yokluğu*" gibi "*kocayı bulana kadar Feminist, parayı bulana kadar Komünist olmak*" ifadesinde de yer bulan, oldukça yüzeysel ve temelsiz açıklamalar geliştirilmiştir. Günümüzde savaşçı ruhlu Feminist kadınların nispeten olumsuz bir kavrayışla Amazon kadınlar olarak nitelendirilmelerinin ardında yer alan sebep, zamanında lahitlerde güzellikleriyle kamuflaj edilmiş eşitlikçi güçlerinin artık ön plana çıkmış olmasıdır. O dönemde bilinçli olarak zarafet örtüsüyle kaplanmış olan Amazonlar bugün Feministler bağlamında şeytanlaştırılmaktadır.

Çalışmanın buraya kadar anlatılmış olan karakterlerinin listesini genişletmek ve hatta Avrupa, Amerika ve Doğu'da yer alan diğer mitolojik hikâyelerdeki karşılıklarını ve resmedilişlerini aktarmak mümkündür (Mack ve Mack, 1999). Ancak buralardaki mitolojik hikâyelerde de kadınlara biçilen rollerin Grek ve Roma kültüründeki güzel tehlike, şeytani cazibe gibi nitelikler etrafında toplandığı ve bu anlamda çok da farklılaşmadığı belirtilmelidir. Zira mitolojik karakterlerin evrenselliği, kadının ve rollerinin evrenselliğine de katkı yapmaktadır.

Kutsal Kitaplarda Kadın Olgusu

Mitolojik hikâyeler kültürel tarihin ve sosyolojik algıların önemli bir parçası ve yansımasıdır. Öte yandan günümüzde yaklaşık dört milyar kişinin kutsal kitap (Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim) inancı taşıdığı düşünüldüğünde, bu kitaplarda yer alan kadın perspektifinin, sadece asırlardır biriken kültürel bir ekim parçası olarak değil, aynı zamanda güncel perspektifi de belirleyen bir çerçeve olarak ele alınması gerekir. Bu bağlamda adı geçen kitaplarda kadın figürlerine yer vererek, farklı/benzer perspektifleri ortaya çıkarmak yerinde olacaktır.

a. Tevrat (Eski Sözleşme) ve Musevilik

Kadının Tevrat'taki betimlemelerine bakıldığında çoğu yerde tembel, kıskanç, kibirli ve obur, dedikoduya ve büyücülüğe meyilli olarak nitelendirildiği gözlemlenebilir. Statü olarak bakıldığında ise erkekten sonra ikincil pozisyondadır. Örneğin Tevrat'ın birinci Babı YARATILIŞ'ta (Yar. 12: 10-19) anlatılan bir hikâyede kadının güzelliği erkek için tehdit unsuru olarak değerlendirilir: iktidar sahibi Firavun bile bu güzellikle manipüle edilebilir hale gelebilmektedir. Bir başka hikâyede ise (Yar. 16:1-11)kısır olan (dolayısıyla *defolu* olan) kişi sorgusuz bir şekilde "*mutlaka kadındır*" anlayışına yer verilir. Öyle ki kadın *kendindeki* bu kusuru doğrudan "tespit eder" ve cariyesini çocuk yapmak üzere

görevlendirir.[13] Kadının değeri açısından bakıldığında ise erkekten sonra ikincil bir pozisyonu olduğunu, sadece manevi değil maddi karşılaştırmalarda da görmek mümkündür.[14] ÇÖLDE SAYIM isimli 4. bapta (Say. 5: 12- Say. 5: 31) belirtildiğine göre evlilik içi sadakat kurallarına karşı gelme ihtimali olan kadının suçunun tespiti ve cezasının yerine getirilmesi için özel bir kimyasal karışım kadına verilmelidir. Kimyasalın kadının fiziksel olarak bünyesindeki tepkimesine göre onun sadakatsizliğine kanaat getirilmesi durumunda neredeyse bir "cadı" gibi lanetlendiği görülmektedir. Aynı Bapta (Say. 25: 1-18) kadına, cinsel cazibesiyle tehlikeli hale gelen ve dinden saptıran bir varlık olarak lanetleme ve günaha çağırma görevleri verildiği de gözlemlenirken, HÂKİMLER isimli 7. Babında ilk ve tek kadın Yahudi hâkim ve aynı zamanda peygamber *Debora*'dan (*Dvora*) bahsedilir: *Hak. 4: 9 Debora, "Seninle gelmesine gelirim, ama böyle bir yol tuttuğun için onurlandırılmayacaksın" dedi, "Çünkü RAB Sisera'yı bir kadının eline teslim etmiş olacak. "*ifadelerinde de gözlemlenebileceği gibi kadınlar bile, kadınların üstün durumunu 'erkeklere onur kazandırmayan bir alan' olarak görür. Erkekler açısından kadınlardan gelen bir ölümse utanç vericidir: *Hak. 9: 54 Avimelek hemen silahlarını taşıyan uşağını çağırdı ve, "Kılıcını çek, beni öldür" dedi, "Hiç kimse, 'Avimelek'i bir kadın öldürdü demesin." Uşak kılıcını Avimelek'e saplayıp onu öldürdü.* Bir diğer hikâyede (Hak. 14: 1-19) 'dırdır' yoluyla istediğini alan manipülatif kadın figürü Tanrı'nın Filistinlilerden intikam almasının aracıdır; bir diğerinde ise (Hak. 19: 1-29) kadın kocasını aldatmaktadır ve bu aldatmanın bedelini kocasının yerine -başta babasının teklifi ve sonra kocasının eliyle teslim edilmesinin ardından- tüm gece tecavüze uğrayarak öldürülmesiyle öder. Burada o kadar normalleştirilmiş bir anlatım söz konusudur ki,

---

[13] Cariyenin, hamile kalmasından sonra hanımını küçük görmesi; sonra hanımın cariyesine eziyet etmesi gibi örnekler, kadınlara bir üstünlük tanındığında onu yozlaştırdığına dair satır arası fikirler taşımaktadır. Burada kadın, kadına karşı ötekileştirilerek şeytanlaştırılmakta; eline iktidar geçtiğinde tutarsız ve kibirli olduklarına dikkat çekilmektedir.

[14] İlgili kısımlar: MISIR'DAN ÇIKIŞ isimli 2. Kitabı, (Çık.21: 1- Çık.22: 17) ve LEVİLİLER isimli 3. Kitabı, (Lev.27: 1-4)

bu "normalliğin" arkasındaki gerekçe, ister istemez kendisini sorgulatarak ("tecavüzü hak etti, çünkü aldattı" bağlamında) buldurur. Museviliğin SAMUEL isimli 9. Babındaki kadın figürlerine bakıldığında (1. Sa. 1: 2-1. Sa. 28: 9) ise bunların kısır, fettan, cinci, fahişe oldukları görülür. 2. SAMUEL isimli 10. Babında ise (2. Sa. 11: 2-2. Sa. 14: 5) güzel bir kadın, fitnenin ve Tanrının intikamının kaynağı ve aracı haline gelir1. KRALLAR isimli 11. Bapta da (1. Kr. 3: 16- 28) yine Grek Mitolojisine benzer bir şekilde kadınlar, erkeklerin yüceliğinin, kahramanlığının vb. üstün niteliklerinin ortaya çıkmasına vesile konumunda resmedilmektedir. Aynı Babta (1. Kr. 11: 1-1. Kr. 15: 13) kadınlar, Havva'yı çağrıştırır şekilde doğru yoldaki erkeği yolundan döndüren şeytani özelliktedir. İlginç bir şekilde genel olarak Tevrat'ın bütününde kadınlara bir iktidar alanı tanınmamışken erkeklerin yoldan saptığı durumlarda manipülatif bir etkiye sahip olup onların ancak suçlarının sorumlusu olmaya yetecek kadar güçlü betimlenmişlerdir. Buradaki güç, adeta, *kadının doğasından değil de şeytanla olan ortaklığından* gelmektedir. 2. KRALLAR isimli 12. Bapta (2. Kr. 6: 28-29) kadınla ilgili olarak kitapların genelinde olduğu gibi yalancı, çocuğunu yiyebilecek kadar kötü sıfatlar ve karakter örnekleri devam ederken EYÜP isimli 18. Babında (Eyüp. 2: 7- Eyüp. 31: 11) Adem'in Havva'sı gibi Eyüp'ün karısı da Şeytan'ın sözcülüğünü yapar, onu doğru yoldan saptırmaya çalışır. Kadının Tevrat'taki yerini, Eyüp'ün sözleri özetlemekte, yanlıştan doğru çıkmayacağı gibi '*kadından doğan birinin doğru olamayacağı*'na vurgu yapmaktadır. Museviliğin MEZBURLAR isimli 19. Babında da kadının tek iyi olabilecek niteliği olarak güzelliği öne sürülürken, bunun erkeğin iktidarının karşısında bir önemi olmadığının da altı çizilir: *Mez. 45: 11 Kral senin güzelliğine vuruldu, Efendin olduğu için önünde eğil.* ÖZDEYİŞLER isimli 21. Babında (Özd. 2: 16-17- Özd. 30: 20) yine evlilik dışı ilişki yaşayan ya da kocasını terk eden kadının kötülüğünün boyutları çizilmekte bunu yaparken onun şeytanî baştan çıkartıcı gücüne dikkat çekilmektedir. Aynı Babta (Özd. 31: 10-30) şeytanlaştırma olmasa da ötekileştirmeden kaçamayan 'Erdemli Kadın' portresi, üretken, çalışkan ve tam bir *Domestik İdeoloji* örneğidir. VAİZ isimli 22. Bapta da

(Vai. 7:26- 28) kadının yine kötülüğünden dem vurulmakta ve bazı kadınların *ölümden acı* olduğu bildirilmektedir. YEŞAYA (İşaya/Isaiah) isimli 24. Bapta (Yşa. 3:15- Yşa. 57:3) da kadını ikinci cins olarak aşağılayıp, yabancı düşmanlığında "ötekileştiren" ve kötülüklerin kaynağı olarak gösteren bakış açısını gözlemleyebiliriz. YEREMYA isimli 25. Bapta ise (Yer. 3:1-Yer. 50:43) kadın figürü bu sefer '*Tanrı'dan yüzünü dönen kullarının durumu*'nu açıklamak için kullanılır. Hatta Tanrı'dan putlara yüzünü dönen kullar '*zina yapan kadınlar*' kadar düşmüştür. Bu metaforun diğer Bablarda da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Burada yer alan tanımlamalara bakıldığında kadının fahişelik, ürkeklik, üzüntü ve sancılı olma gibi tamamıyla olumsuz kavramlarla özdeşleştirilmesi dikkat çekmektedir. AĞITLAR isimli 26. Bapta (Ağı. 1:1, 10) kötü gelişmeler için "dul kadının durumu"metafor olarak kullanılırken, durumun vahametini açıklamak için kadınların, çocuklarını yiyecek kadar gaddarlaşması örnek verilir. HEZEKİEL isimli 27. Bapta fahişelik yapan kadınların kötülükleri ve karşılığında hak ettiklerine değinilirken; HOŞEA isimli 29. Bapta kadın bir intikam aracı olarak aktarılır: *Hoş. 1: 2 RAB Hoşea aracılığıyla konuşmaya başladığında ona şöyle dedi: "Git, kötü bir kadınla evlen, ondan zina çocukların olsun. Çünkü ülke halkı benden ayrılarak adice zina ediyor.* "NAHUM isimli 35. Babta ise kadın olgusu bir hakaret olarak kullanıldığı görülür: *Nah. 3: 13 Askerlerine bak! Kadın gibi hepsi. Kapıların ardına kadar düşmana açık.*

Kısacası erkeklerin başkarakter olduğu bir temada, tıpkı Grek mitolojisinde olduğu gibi, Tevrat'ta aktarılan çoğu hikâyede de kadınlar tecavüze uğrayan ve uğradıkları tecavüzün suçlusu olan, güzelliği ile manipüle eden ya da zavallı ve çaresiz dul ancak nadiren "erdemli ve iyi" bir kadın rolündeki figüranlardır. Bu temanın tekrar tekrar işlendiği düşünüldüğünde, kadının herhangi bir alanda iktidar sahibi olmasının uygun görülmeyişine ya da bu fikrin şeytanî derecede korku-

tucu gelmesine şaşmamak gerekir. Örneğin *Lilith*[15] tüm *shedim*lerin (şeytanlar)'ın annesi, *Adem*'in *Havva*'dan önceki karısıdır. Bunun kaynağı olarak Tevrat'ın YARATILIŞ (Genesis) isimli 1. Babındaki şu ifade gösterilir: *Yaratılış 1:27: Erkek ve dişi, O onları yarattı.* 11. yüzyılda popüler bir kitap olan *Alphabet of Ben Sira*'da da *Lilith, Âdem'in* ilk karısı olarak gösterilmektedir (Mack ve Mack, 1999: 199). *Lilith*'in hikâyesi kadının cinselliğinde simgelenen her türlü eşitlik iddialarının eleştirisidir: cinsel talepleri olan kadın, "normal olmayan" ancak şeytanlarla işbirliği yapan kadındır ve hatta tüm kötülüklerin anasıdır. Ancak, *Lilith*'in tüm kutsal kitapların inananlarınca kabul edilmediği düşünüldüğünde, ilk yaratılan kadın olarak bilinen *Havva*'nın hikâyesi daha çok önem kazanır. Bu hikâyeye ilk olarak Sümerler'in inançlarında tamamen olumlu sıfatlarla (*Nin*-Hanım, *Ti*-Kaburga ya da Hayat: *Kaburganın Hanımı* ya da *Hayatın Hanımı*) *Ninti*'de karşılaşmaktayız. Sümer'in Tanrılar Bahçesi *Dilmun*'da (*Aden*) Yer Tanrıçası *Ninhursag*, yasak koyduğu sekiz bitkiyi yiyen Bilgelik Tanrısı *Enku* (*Adem* ?)'yu önce cezalandırır ve hastalanmasına neden olur ancak sonra iyileştirmek için ona sekiz organ yapar; dokuzuncu olarak onun kaburgasını iyileştirecek Tanrıça "*Ninti*"yi (*Havva?*) yaratır. Tevrat'ta, YARATILIŞ (Yar. 2:7-Yar. 3:23) Babında, bu hikâyenin, Havva'nın iyileştirici gücü bir yana, yoldan çıkartan kötülüğü üzerinden yeniden kurgulandığı görülmektedir. Her ne kadar *Havva*, *Lilith*'ten farklı olarak *Âdem*'in iktidarına boyun eğmişse de bilinçli bir şekilde bir tercihte bulunmuş, yasak olanı beraber delmek üzere *Âdem*'i günaha, Şeytan'a uymaya çağırmıştır. Tevrat'ın HÂKİMLER kitabında bahsi geçen güzel *Delilah*'ın hikâyesi ise (Hak. 16: 4-21) kadını hem fahişe olarak hem de güvenilmez bir varlık olarak değerlendirir.[16] 2. KRALLAR isimli 12. Babta (2. Kr. 11:1-2. Kr. 11:16) ve2. TARİHLER isimli 14. Babta (2. Ta. 23:15-2. Ta. 24:7)

---

15 Sümerlerde Lilitu: (Babil) Dişi gece şeytanı olarak bilinmekte aynı zamanda rüzgârla gelen felaketler, hastalıklar ve ölümden sorumlu olup insanların cinsel yaşamlarına müdahalede uzmanlaştıklarına inanılırdı. (Rosenberg, 2003)

16 Filistinliler'den rüşvet almış bir fahişe *Delilah*, Rubens'in *Samsonand Delilah* isimli eserinde resmedilmiştir.

politik iktidar sahibi bir kadın portresi olan *Atalya*'nın hikâyesinde kişileştirilen özellikler, kadının iktidar sahibi olması durumunda nasıl da yozlaşacağına işaret eder. Tevrat'ta ayrıca Pers Kralı *Ahaşveroş*'un (*Ahasuerus*/*Serhas*)(MÖ486 - MÖ465)ilk eşi *Vaşti*asi duruşu ve kaybı simgelerken; ikinci eşi*Ester,* ender olarak Yahudiliğin kurtarıcısı olarak aktarılır. ESTER isimli 17. Bapta (Est. 1:10-11-Est. 1:20) güzel Kraliçe *Vaşti*'nin kocası Kral *Ahaşveroş*'un emirlerine karşı gelmesiyle, nasıl bir kötü örnek olduğu değerlendirmesine (Est. 2:1-Est. 2:4) ve sonra gelen iyi örnek, uysal *Ester*'in hikâyesine(Est. 2:1-Est. 9:32) yer verilmektedir. *Ester*, Tevrat'ta bir kadın figürün övgüyle aktarıldığı ender karakterlerden biridir ve bu karakterin anlatımında cümlelerin "pasif" hali (Saraya "alınması", "kuzeni tarafından bakılması"), kadından -kahraman olması durumunda bile- beklenen pasif duruşa dikkat çekerek bir örnek oluşturur. *Jezebel*, Tevrat'ın bildirdiğine göre İsrail Kralı *Ahab*'ın, M. Ö. 843 yılında ölmüş, putperest ve cinsel açıdan ahlaksız karısıdır. Tevrat'ın 1. KRALLAR ve 2. KRALLAR Bablarında (1. Kr. 16:30-2. Kr. 9:37) hikâye, "kadının kötülüğüne" odaklanarak aktarılır. Tevrat'ta *Jesebel*'e atfedilen kötülük ve ahlaksızlık sıfatları, Kralı kışkırtıcı hareketleri hem dinsel hem politik hem de cinsiyetçi ayrımcılığa örnek teşkil edebilecek karakter özellikleridir.

Tevrat'ta yer alan kadın figürünün, mitolojide yer alan kadın tanımlamalarından çok da farklı olmaması dikkati çeken ilk husustur. Ancak kadın, Tevrat'ta daha sistematik bir şekilde kötü şeylerin/kötülüğün sembolü olarak kullanılmaktadır. Tevrat'ta İsrailoğulları (ve onların ataları) ile diğerleri arasında ötekileştirme olgusu kitabın temelini oluştururken, onların ve ötekilerin içinde de kadınlar bazında ikinci bir ötekileştirmeye gidildiği görülür: bu *öteki*ler, yani kadınlar İsrailoğulları'nın başına gelen musibetlerin de *sorumlusu*durlar.

b. Kitab-ı Mukaddes ve Hristiyanlık

Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmı (bazı küçük farklılıklarla beraber) *Eski Sözleşme,* yani Tevrat'tan ve Tevrat'ın *Apokrif* (*Apocrypha*) olarak gör-

düğü kitaplardan oluşur. Böylece kadınlara yönelik genel tutumun Musevilik'ten Hristiyanlığa, din aracılığı ile geniş toplumlara aktarıldığı gözlemlenmektedir. Ancak ikinci kısım olan *Yeni Sözleşme* yani İncil'de fahişe kadına karşılık iyi bir kadının nasıl olması gerektiğine dair yer alan açıklamalarda Mesih-Erkek-Kadın şeklindeki sırayı izleyen bir hiyerarşi aracılığıyla ataerkil yapının ruhani alt yapısı kurulmuştur. Bu bakış açısı Tanrı'nın "Baba" ve İngilizce eril zamir "He" ile ifade edilmesi ile destek kazanır. Tersi durumda, fahişe kadın imgesi ile erkeğine sadık kalmayan kadın gibi Tanrısına sadık kalmayan erkek durumu arasında bir analojiye gidildiği görülmektedir. Kötü kadın figürü, kötü dinsel eğilimleri açıklamak için kullanılmıştır.

Eski Sözleşme Tevrat'ta yer alan Gılgamış Destanı'nı çağrıştıran yaratılış hikâyesinin anlatıldığı YARATILIŞ (*Genesis*) 3. bölümde yine *Havva*'nın (*Eve*), şeytana ortak olup yasak meyveyi *Âdem'e* (*Adam*) yedirmesiyle başlayan Cennet'ten kovulma sürecine yer verilir. Dolayısıyla şeytanın sözüne kanıp erkeği ikna etmek, burada da kadının rolüdür. YARATILIŞ (*Genesis*) Bölüm 18'de genel olarak iyi Meleklerin sadece erkek görünümünde olduğu anlaşılmaktadır (LUKA 24: 4). Dahası İncil'in[17] İKİNCİ KORİNTLİLER (*Corinthas*) kitabının 11. bölümünün *Sahte Elçiler* başlığı altında yılanın Havva'yı aldatmasını hatırlatmak üzere şu ifadeler geçer:*2. Kor., 11: 3 Ne var ki, yılanın Havva'yı kurnazlığıyla aldatması gibi, düşüncelerinizin Mesih'e olan içten ve pak adanmışlıktan saptırılmasından korkuyorum.* Bu haliyle cennetten kovulmuş olmanın günahı Havva'ya aittir. Öte yandan İncil'in dördüncü kitabı YUHANNA'nın (*JOHN*) 8. bölüm, *Zinada Yakalanan Kadın (Jesusforgives a woman)* başlıklı kısımda (Yuha., 8: 4-11) "zina" sırasında yakalanan kadını, cezasının takdiri için İsa'nın huzuruna getirirler. Dikkati çeken nokta, zinanın diğer tarafından yani erkekten, hiçbir şekilde bahsedil-

[17] İncil'den yapılan alıntılar farklı adreslerde tercüme farklılıkları yansıtmaktadır. Bu sebeple metinlerin http://www.easyenglish.info/bible-commentary/ adresinde yer alan İngilizce karşılıkları kontrol edilerek eklenmiştir.

miyor olmasıdır.[18] İncil'de 7. Kitap olarak geçen BİRİNCİ KORİNTLİLER (*Corinthas*) aslında Pavlik Kiliselerin kurucusu Hristiyan misyoner *Pavlus*'un (M. S. 5-67) *İnançlı Korintlilere* yazdığı ilk mektuptur. Bu mektubun yedinci bölümünde (1. Kor., 7: 1-1. Kor., 7:4) *Evlilik* başlığı altında kadının, cinsel hayatın düzenlenmesi amacıyla başta bedeni üzerindeki iktidarının yokluğunun, evlilikte başlayan ötekileştirilmesinin toplumsal bir algı olarak yayılmasını sağlayan meşrulaştırıcı ifadelere rastlanmaktadır. Mektubun 11. bölümünde (1. Kor., 11:3-1. Kor., 11:10) *Duada Düzen*'in nasıl olması gerektiği açıklanırken *Tanrı, Mesih, Erkek ve Kadın* şeklinde yukarıdan aşağı inen hiyerarşinin düzenlenişi dikkat çeker. Bu hiyerarşi dua eden erkek ve kadın arasındaki farklılıkta şekil bulur: erkeğin başını örtmesi onu küçük düşürürken, kadının saçlarını örtmesi bir zorunluluk olarak düzenlenir. Çünkü kadının başı da en nihayetinde Yaratılış hikâyesine referans verir ve erkeğin kadın için kadından değil, kadının erkek için erkekten yaratıldığını vurgular. Bu vurgu tüm kitaplar boyunca açıkça kendini göstermese de hissettirir. Nihayetinde *tüm insanlığın Cennet'ten kovulmasının tek suçlusu da Havva*'dır. Öte yandan buradaki "baş" ile kastedilen büyük olasılıkla "otorite"dir. Dolayısıyla kadının üstündeki otoritenin erkek, erkeğin üstündeki otoritenin Mesih, Mesih'in üzerindeki otoritenin ise Tanrı olduğu vurgulanır. Ancak "erkeklerle beraber olmak isteyen kadın" gibi görünmemeleri için erkeklerin saçlarını uzatmamaları gerekir, saçlarını uzatmayınca da "başlarını" Mesih'in örtünmesine gerek olmadığı gibi erkeklerin de örtünmelerine gerek kalmayacaktır. Ancak kadının saçları olması makbuldür, böylece "kadınlarla beraber olmak isteyen kadınlara" benzemeyeceklerdir. Öte yandan saçları olduğu için de örtünmeleri gerekir, çünkü saçlı halleriyle simgesel olarak "başları"

[18] Benzer bakış açısı, Orta Çağ'ın sonlarında kapitalizmin gelişmeye başladığı ve çitlemeler sebebiyle fahişeliğin arttığı bir süreçte de karşımıza çıkacaktır. Federici'ye göre, fahişeliğin, kadını cezalandıran ama onun erkek müşterilerine neredeyse hiç dokunmayan bir suç haline getirilmesi, erkek iktidarını güçlendirmişti. Artık erkek, sadece fahişe olduğunu iddia ederek ya da cinsel arzularına teslim olduğunu ilan ederek bir kadını mahvedebiliyordu (Federici, 2014: 147).

olan erkeklere benzememektedirler. Aynı kitabın 14. Bölümünde de benzer ifadelerle karşılaşılmaktadır. Kadınların kiliselerde konuşmasını yasaklayan hükümler de, onun, kocasına boyun eğmesini öğütler:*1. Kor., 14:34-35 "Kiliselerde kadınlar sükût etsinler; çünkü onlara söylemek için izin yoktur (…) Ve eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadına kilisede konuşmak ayıptır. "*Görüldüğü gibi kadınlara Kilise'de sessiz kalmaları emredilmiştir.[19] Bunun kutsal gerekçesi de "kilisede konuşmanın ayıp olacağı" hükmüyle garanti altına alınmıştır. İncil'in 9. kitabı olan GALATYALILARA MEKTUP kitabının 3. bölümünde *Yasadan Özgürlük, Tanrı'ya Oğulluk* başlıklı kısmında kadın ve erkeğin Mesih'in gözünde eşit olduğuna dair bir vurgu bulunur: *Galatyalılar, 3:28 Öyle ki Yahudi ile Yunanlı****, köle ile özgür, erkek ile kadın arasında hiçbir ayrım yoktur.*** Ancak kadın ve erkek arasındaki bu eşitlik, köle ve özgür, Yahudi ve Yunanlı arasındaki eşitlik kadar dünyevi hayat dışı bir eşitliktir. Nitekim İncil'in 10. kitabı EFESOSLULARA MEKTUP kitabının 5. bölümünde *Kilise Topluluğunun Mesih'le İlişkisi* başlığı altında Mesih-Erkek-Kadın hiyerarşisi şu şekilde açıkça betimlenir: *Efesoslular, 5: 22-24: Kadınlar, Rab'be bağımlı olur gibi kocalarınıza bağımlı olun. Çünkü Mesih nasıl kilise topluluğunun başı ise, erkek de kadının başıdır. Mesih bedenin kurtarıcısıdır. Kilise topluluğu Mesih'e bağımlı olduğu gibi, kadınlar da kocalarına her konuda bağımlı olsun.* Bu ifadeler kadının, erkeğin boyunduruk altındaki halini ruhani bir boyutla haklılaştırır. Böylece sözü edilen "eşitlik" olgusunun aslında dünyevi bir anlamı olmadığı ortaya çıkmaktadır. İncil'in 12. kitabı KOLOSELİLERE MEKTUP'un 3. bölümü *Mesih Bağlılarının Karşılıklı İlişkisi* başlığı altında da hiyerarşinin ve ruhanileştirilmiş bağımlılığın tekrar öğütlendiğini görürüz: *Kol., 3:18 Kadınlar, Rab bağımlılığına yaraşır tutumla kocalarınıza bağımlı olun.* Öte yandan İncil'in 15. kitabı olan PAVLOS'UN I.

19 Belli ki erken dönem Hristiyanlık metinleri üzerine okuma yapılırken kadınların yönelttiği karışıklık yaratan sorular önde gelenleri rahatsız etmiştir ve okumaları, söylevleri bölmemeleri için soruların cevaplandırılması konusu kocalarına devredilmiştir. Diğer bir deyişle kadınlara yönelik geliştirilen ikincil pozisyon, onların geliştirdiği soruların da cevapsız kalmasını beraberinde getirmiştir.

TİMOTEOS'A MEKTUBU kitabında 2. bölüm altında (I. Tim., 2:11-14) *Kadınların Yeri* başlığı ile kadın ve erkek arasındaki ilişki aracılığıyla, kadının İncil gözünden nasıl ötekileştirildiğine ve günahın sorumlusu olarak şeytanlaştırıldığına dair örnekler bulmak mümkündür ve ötekileştirme tavrının nasıl meşrulaştırdığı açıkça görülür.[20] İncil'in 17. kitabı TİTOS'A MEKTUP kitabının 2. bölümü *Sağlıklı Öğreti Sağlıklı Özyapıyla Desteklenir* başlığı altında, ideal genç kadının kocasına bağımlı oluşu üzerinde durulurken, aksi durumun ise Tanrı'nın sözüne karşı olacağı belirtilmektedir. Bu kısımda yazılanlar *Domestik İdeolojinin* ruhani alt yapısını oluşturur niteliktedir: *Titos, 2:5 Genç kadınlar ağırbaşlı, suçsuz, evcimen (working at home), iyi huylu, kocalarına bağımlı olsun. Öyle ki, Tanrı'nın Sözü kötülenmesin.* İncil'in 21. kitabı PETROS'UN I. MEKTUBU 3. bölüm, (I. Petros, 3: 1-6) *Evliler İçin* alt başlığında yine kadının erkeğe göre ikincilliği öğüt olarak aktarılır. Mektupta erkeğin, kadının efendisi olduğu açıkça belirtilirken bu şekilde erkeği efendisi olarak kabul eden yaşam biçiminin erkek için cezbedici yanına dikkat çekilmektedir. Böylelikle inançsız bir erkeği Hristiyan yapabilme şansı görülmektedir. İncil'in vaat ettiği ataerkil yaşam biçimi aslında kadını

---

[20] Aynı kitabın 5. bölümünün (I.Tim.,5:1-15) *Topluluktaki İnanlılara Yükümlülükler* başlığında toplumda yer alan dul kadınlara yardım yapılması noktasında liste hazırlanılırken seçici davranılması öğütleniyor: inançlı olması, sürekli dua etmesi, *iyi bir ev hanımı olması, tek bir erkekle evlenmiş olması*, hayırsever olması, gezgin Hristiyanlara evini açıp ayaklarını yıkaması. Kilisenin önderliğinde toplumun bu dul kadını desteklemesi ön görülmektedir. Ancak genç dul kadınlar bu yardımlara ulaşamamaktadır. Gerekçesi, genç dul kadınların zina ya da birden fazla evlilik yapabilme ihtimalidir. Öte yandan belirtilen gerekçenin sonuç olabileceği gibi sebep olma ihtimali de bulunmaktadır, nihayetinde toplumdan destek görmeyen dul bir kadının önünde pek fazla seçenek yer almamaktadır. Oysa listede yer almanın ön şartı kendini Mesih'e adamaktır. Mesih'e adanmayla beraber evlilik yasağı gelecektir. Bu yasağın baştan kırılmasını önlemek amacıyla genç dullara listeye eklenme yasağı getirilir. Ancak tekrar evlendiklerinde de ROMALILAR'A MEKTUP kitabında (Romalılar, 7:1-6) dul kalan kadının tekrar evlenmesi yönünde bir engel olmadığı hükmedilmesine rağmen, yaşlılıklarında tekrar dul kalmaları durumunda birden fazla evliliklerinden dolayı yine yardım alamayacaktır. Öte yandan evlenmeyen dulların da herkesin işine karışan boşboğaz kişilere dönüştüğü belirtir. Böylece genç yaşta dul kalan kadın, toplum nazarında her şekilde ötekileştirilmekte ve bu kadın için pek fazla seçenek görünmemektedir. Evlense de bekâr kalsa da onu sıkıntılı bir son bekler.

ötekileştirirken, diğer dinlere mensup kadınlar için çok cezbedici olamayabileceği gerçeği ile erkeklerin başka dinlerden kadınlarla evlenmelerini istememektedir. Zira başka dinden kadınlar, *Ahab*'ın durumunda olduğu gibi şeytanla işbirliği yapıp erkeği doğru yoldan saptırabilecektir. Ancak inançsız bir erkek için Hristiyanlığın vaat ettiği ataerkil yaşam düzeni şüphesiz ümit vericidir ve kadına, bu duruma aracılık ederek dönüştürme vazifesi uygun görülmüştür.[21] Nitekim birinci durumun örneğine İncil'in son kitabı VAHİY (Göksel Açıklama) 2. bölümün (Vahiy, 2: 20-23)*Bir Yandan Düzenli, Öte Yandan Düzensiz Kilise Topluluğuna* başlıklı kısmında rastlıyoruz. Burada, Eski Sözleşme'den aktarılan bir karakterde *Jezebel* ile simgelenen zina ve putperestlik ilişkisine değinilir. Vahiy kitabının 17. bölümün *Koca Babil Cezalandırılıyor*'un *Kötülüklerin Anası ve Onun Sonu* kısmında (Vahiy, 17:1-7) açıkça anlaşılmaktadır ki bahsedilen "kadın" aslında gerçek bir insan değildir: burada kötü bir fahişe kadın figürünün bir başka kötü durumu açıklamak için metafor olarak kullanıldığı görülmektedir. Kulların birçok tanrıya inanması, buradaki fahişe kadının birçok erkekle beraber olması gibi zinaya benzetilir ve Babil şehri, Tanrı yerine putlara tapan ve bir tür zina yapan fahişe gibidir. Ardından gelen kısımda (Vahiy, 17:9-18) yer alan fahişe kadın metaforunun bir şehir olduğu en sonuncu ayette açıkça belirtilmektedir. Aynı kitabın 19. bölümünde *Gökte Sevinç* başlığı altında yine Babil için *fahişe kadın* analojisi kullanıldığı görülür: *Vahiy, 19: 2 Çünkü Tanrının yargıları doğru ve adildir. Tanrı büyük kent Babil'i cezalandırdı. Babil, bedenini seks için satan kötü kadın (evil woman) gibiydi. Şimdi, Tanrı Babil'i cezalandırdı çünkü Babil, Tanrının hizmetkârlarının ölümünden sorumluydu.* Babil çok tanrılı bir kent olarak fahişe kadının sundukları gibi baştan çıkartıcı özellikleri olan bir kent-

[21] İslamiyet'te ise erkeğe gayrimüslim (ancak Hristiyan ya da Musevi) bir kadınla evlenme izni verilirken (5/MÂİDE-5) kadına böyle bir ayrıcalık verilmez (60/MUMTEHİNE-10). Buradaki farklılık Tevrat ve İncil'deki kadının yoldan çıkarıcı rolüne yapılan vurguya karşın, Kur'an-ı Kerim'deki kadının iradesinin zayıflığına (4/NİSA-34) yapılan vurgudaki farklılıkta yatar. Dahası Kur'an-ı Kerim'de kadın, *bir tarla*dır (2/BAKARA-223) ve dolayısıyla Müslüman kadından olsun olmasın soy, erkeğin soyudur.

tir, nihayetinde de Tanrının hizmetkârlarının ölümüne neden olmuştur. Tüm tarih boyunca mitolojide ve kitaplarda karşımıza çıkan baştan çıkartıcı cinsel gücüyle doğru yoldan saptıran korkutucu ve kötü kadın figürü, Babil'in kötülüğünün açıklanmasında analoji aracı olarak kullanılmaktadır. Ortada fiilen belirli bir kadın yoktur, sadece yaygın olarak bilinen ve kabul edilmiş "cezbedici sunuları, cinsel gücüyle doğru yoldan saptıran kötü/şeytani kadın" tanımlaması vardır.

İncil metinlerine bakıldığında genel olarak Tevrat'a göre kadınla ilgili nispeten yumuşatılmış bir ötekileme algılansa da, genel olarak kötü ve şeytani olanın, fahişe kadın ile sıklıkla özdeşleştirildiği, kadının Mesih'e göre üçüncül konumunu ve erkeğin boyunduruğu altındalığına sıklıkla referans yapılmıştır. Bu metinlerin erken dönem Hristiyanlık üzerindeki etkilerinin çok daha sert olduğu görülmektedir. *Âdem*'in değil de *Havva*'nın düştüğü yanılgı tüm hemcinslerine genel bir karakteristik özellik olarak uygulanır ve böylece kadın, birçok durumda şeytanın sözcüsü veya şeytani fikirlerin uygulayıcısı olarak düşünülür. Örneğin *Messalina*'nın hikâyesi bu bağlamda değerlendirilebilir. *Messalina* (MS17-MS48), Roma İmparatoru *Claudius* (MÖ10-MS54)'un üçüncü eşi olup, hafifmeşrep halleri ve politik hayata olan etkisi ile nam yapmıştır. Kocası *Claudius*'un öldürülmesi için plan yaptığı ve bu planın ortaya çıkmasıyla ölüm cezasının verildiği bilinmektedir. Ancak *Messalina*'nın hayatına dair bildiklerimizin, kendisinin ölümünden yaklaşık yetmiş yıl sonra, *Tacitus*'un aktardıklarından ibaret olması sebebiyle nereye kadar gerçek olduğu konusunda şüpheler içermektedir. MS 160-220 yılları arasında yaşamış olan Kilise Babası *Tertullian*ise kadınlar üzerine yazdığı kitabında onlara şöyle seslenir (Tertullian, 2003): ***Kadınlar, sizler şeytanın kapı aralığısınız****: Sizler (yasak) ağacın mührünü açansınız: sizler kutsal kanunun ilk kaçaklarısınız: sizler, şeytanın saldırmaya cesaret edemediği Âdem'i baştan çıkartansınız. Tanrı'nın sureti, erkeği kolaylıkla tahrip ettiniz…* Dördüncü yüzyıla gelindiğinde kadın ve şeytan arasındaki bağın halen güçlü bir şekilde varlığını koruduğunu görmekteyiz. Örneğin *Salamis Piskoposu Epiphanius*

(MS. 320-403) şöyle demektedir: "*Şeytan, içindeki kargaşayı kadınlar aracılığıyla kusmanın yollarını arar*" (Handerson, 2004: 4). O dönem için büyük yenilikler getirdiği düşünülen *Martin Luther* (1483-1546)'in bile[22], kadın için ön gördüklerinde domestik ideolojinin tohumlarından öteye gitmediği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Kitab-ı Mukaddes'te yani, İncil ve yayılmasına vesile olduğu Tevrat'ta yer alan sosyo-kültürel bakış açısı, kadının politik ve toplumsal yerini belirlemede son iki bin yıllık tarih boyunca büyük rol oynamıştır. Çizilen resmin dışına çıkan ya da bunu tehlikeye sokan kadın figürler ise şeytanlaştırmadan nasibini almışlardır. Bunlardan cadılık suçlaması alanlar ayrı bir önem taşır.

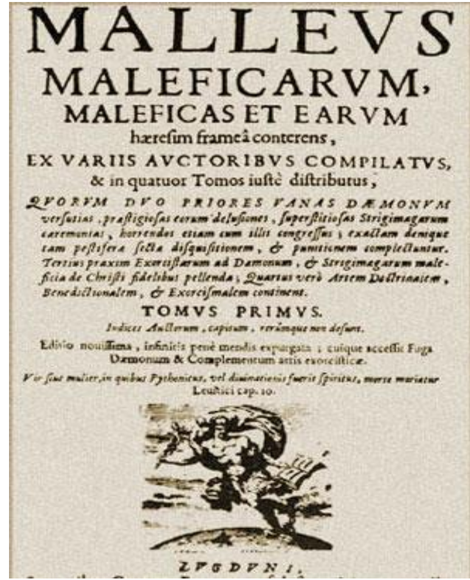
c. Cadılık

Befu'nun (1999: 28) da işaret ettiği üzere aynı kültürü ve ahlaki değerleri paylaşmayan ve politik açıdan düşman olan ya da ekonomik kaynaklar açısından rakip olan herhangi bir kişi ya da grup kolaylıkla şeytanlaştırmanın hedefi haline gelebilmektedir. Bu bağlamda cadılığı/cadı avını başlatan şey de sadece sosyo-kültürel olgular değil, bu sosyo kültürel olguların arkasında yaşanan politik ve ekonomik gelişmelerdir. Bilhassa bu avın hedefi haline gelen yoksul kadınların, ekonomik kaynaklar ve politik kontrol açısından risk faktörü oluşturması önemlidir. Amerika'da ise bu yöntem yerel nüfusun direnişini kırmak ve dünyanın gözünde kolonileşmeyi ve köle ticaretini meşrulaştırmak için getirilmiştir(Federici, 2014: 281). Dini ve ekonomik olguların da beraberce bu durumu beslediği gözlemlenmek-

---

22 "*Kadın evde kalmalı, eve bakmalı ve çocukları büyütmelidir…Eğer kadın yorgunluktan tükenirse ve sonunda çocuk doğururken ölürse sorun değildir. Bırakın çocuk doğurmaktan ölsün; o, bunun için var. Şeytan, bizi aldatmak istediğinde tam bir insan formuna bürünebilir, öyle ki bize* ***gerçek et ve kandan oluşan bir kadın gibi görünebilir*** *ancak yine de hepsi sadece kadın formunda bir şeytandır. Bu, bir erkeğin onunla yatakta olduğunu düşündüğü* ***kadınlar için de geçerlidir hâlâ o sadece Şeytan'dır ve bu bağlantının sonucu sıklıkla karanlığın küçük şeytanıdır, yarı ölümlü yarı şeytan***" (Massey, 2002: 100).

tedir. Nitekim cadılık/büyücülük olgusu, kutsal kitaplarda[23] da yer almaktadır. Öte yandan diğer bütün konularda savaş halinde olan Protestanlık ve Katoliklik ilk defa ortak bir zemin olarak Cadılık olgusuna karşı aynı cephede yer almayı başarabilmiştir. Federici, Roma Katolik Kilisesi'nin, cadı avının metafizik ve ideolojik yapı iskelesini kurduğunu ve tıpkı daha önce heretiklere yaptığı gibi cadılara da zulmedilmesini kışkırttığını belirtir (Federici, 2014: 241-2).



MALLEVS MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
hæresim frameâ conterens,
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus,
QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM versutias, præstigiosas earum delusiones, superstitiosas Strigimagarum caeremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique tam pestiferæ sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur. Tertius praxim Exorcistarum ad Dæmonum, & Strigimagarum maleficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem, Benedictionalem, & Exorcismalem continent.
TOMVS PRIMVS.
Indices Auctorum, capitum, rerúmque non desunt.
Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.
Vir siue mulier, in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur. Leuitici cap. 10.
LVGDVNI.

Resim 1. Malleus Maleficarum Heinrich Kramer & Jacob Sprenger (1488 Almanya) (Kramer & Sprenger, Malleus Maleficarum, 1487)

Orta Çağ'da ekonomik ve politik düzeni etkileyen ve bunların kadınların yaşamlarında köklü değişikliklere neden olan birçok önemli faktör bulunmaktadır. Ancak burada belli başlı faktörlere özetle değinilecektir. Söz konusu faktörler bir araya geldiğinde cadılık dediğimiz olgunun neden ve nasıl ortaya çıktığını, özel olarak neden kadınla özdeşleştiğini anlamak mümkün olabilecektir. Bu faktörlerden biri kadınların bir araya gelerek erkeklerden bağımsız kendi fikirlerini tartışabildikleri alanların ortadan kalkmasına yol açan 16. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıla kadar süren ortak alanların çitlenmesi olayıdır. Köylüler arasında dayanışmanın, sosyalleşmenin gelişmesini sağlayan ortak alanların ellerinden alınmasıyla kırsal çiftçi ve kadınlar, barınıp geçinebilecekleri yerlerden de ol-

[23] Örneğin Tevrat'ta konuyla ilgili şu örnekler karşımıza çıkar: (Çık. 22: 18) *"Büyücü kadını yaşatmayacaksınız"* (Lev. 20:27). *"Cincilik yapan ve ruh çağıran ister erkek olsun, ister kadın olsun kesinlikle öldürülecektir. Onları taşlayacaksınız. Ölümlerinden kendileri sorumludur."*

muştu. Buna karşın çitlemeye karşı mücadelelerde özellikle kadınların da yer aldığını hatta bazı ayaklanmaların tamamen kadınlardan oluştuğu ve sonunda hapse atıldıkları belirtilmektedir. Nitekim Federici, *Cadı Avı*'nın, kadında temsilleşen bir sınıf mücadelesi olduğunu belirtir.[24] Keza İrlanda gibi kolektif toprak kullanımının devam ettiği yerlerde cadı avlarından eser yoktur (Federici, 2014: 102-9, 245, 250). Orta Çağ'da yaygın hale gelen taşeronluğun alternatifi, erkekler gibi göçebe yaşam ya da serseriliktir; ancak her iki yaşam biçimi de kadını, erkeklerin sürekli şiddetine maruz bırakmıştır. Bu yaşam biçiminde kadınların dilencilik dışında yapabileceği bir iş yoktu varsa da en küçük bir iftira ile ancak fahişelik yapabilirdi. Özellikle yaşlı kadınlar söz konusu olduğunda, üreme açısından da bir değer taşımadıklarından olsa gerek, toplumun sırtında bir yük ve zengin kesimin varlıklarına yönelik bir tehdittiler. Bununla birlikte yeni filizlenen kapitalist devletin iktidarının sağlamlaştırılması, ekonomik ve politik düzeninin sürekliliği için *tahmin edilebilir bir dünyaya* ihtiyacı vardır. Ancak kadınların özel yetenek ve güçlerinin olduğu iddiasının alternatif iktidar odakları yaratma potansiyeliyle doğayı kontrol altına almayı amaçlayan kapitalist devlet için bir tehdit haline geldiğini anlıyoruz. Kadınların gerek eşitlikçi heretik inançlarla bu tahmin edilebilirliği sarsması ve insanları "Hristiyanlık tarafından dayatılanın tek doğrunun geçerli olmayabileceği" yolunda *baştan çıkarması*, gerekse çitlemeye karşı bağımsız üretici gruplarla ekonomik özgürlük odakları yaratması yolundaki çabaları göze batmıştır. Yine kapitalizmin gelişmesi için ucuz işgücüne bağlı nüfus artış ihtiyacı, ebelerin üzerine büyük sorumluluk yüklemiştir. Befu'ya göre Orta Çağ'da cadıların bebekleri öldürdüklerine inanılırdı, bu sayede cadının doymak bilmez genç etine olan açlığını gidereceği

[24] Cadı avının başlı başına bir ekonomi yaratması da dikkat çekicidir: yargıç ve asistanının bir cadı avı davasına bakması 130 sterlin (şimdiki karşılığı ile 100.000 sterlin); marangozun darağacı 1 sterlin; celladın görevi 11 şilin tutarken masraflar Kral ve Katoliklerin fonundan karşılanıyordu (Campbell, 2011: 98, 99). Dolayısıyla Cadı Avı süreci, ekonomiyi canlandırmanın da bir yolu olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durum, kadın odaklı Cadı Avı sürecinin sebebi değil ancak sonucudur.

varsayılırdı. O dönemde doğum sonrası ve/ya doğuma bağlı komplikasyonlardan dolayı sıklıkla bebek ölümleriyle karşılaşıldığı için de (özellikle yaşlı) ebeler,[25] bu ölümlerde ve dolayısıyla cadılıkta birincil şüphelilerdi (Befu, 1999). Nihayetinde cadılık gibi olgular somut olarak kabul görmese de bu suçlamalara gerekçe gösterilen fiiller, Hobbes[26] için bile doğru birer cezalandırma nedenidir. Güçlü kadınların cadı olma ihtimali daha yüksekti, örneğin duruşmalarda ağlamayan kadınların cadılıklarından emin olunuyordu.[27] Kocasına, kiliseye, ataerkil düzene karşı gelen asi kadın, cadı olarak tanımlanmak için bire bir uygun nitelikler taşıyordu.

---

25 Türk Mitolojisinde farklı olarak Ebe tanrıça yaşlı kadın demekti ve yeryüzünü korurdu. Ebe olarak kullanılan yaşlı kadın tanımlaması da zaman içinde çocuk doğurtan kadın anlamını da kazanmıştı. Böylece yaşlı kadın ebenin Türk mitolojik kültüründeki sosyal statüsüne karşın Cadı Avı Avrupası'ndaki statüsünün ne kadar karşıt olduğu ortaya çıkmaktadır.

26 Dönemin felsefecilerinde bu iddiaların farklı gerekçelerle de olsa kabul gördüğünü anlıyoruz. Örneğin Hobbes cadılık ve *demonoloji* ile ilgili olan görüşlerini şöyle açıklar; *…onların büyülerinin hiçbir gerçek temeli olmadığını, kötü şeyler yapabilme gücüne sahip olduklarına inandıkları ve fırsatını bulduklarında da kötü şeyler yapmaya çalıştıkları ve yaptıkları tek şey bir meslek veya bilimden ziyade yeni bir dine daha yakın olduğu için, haklı olarak cezalandırıldıklarını düşünüyorum* (Hobbes, 2005: 28) … *bizim çılgın veya deli dediğimiz, veya saralı insanları veya anlamadıkları için saçma olduğunu düşündükleri sözler eden insanları cinli yani şeytan tarafından ele geçirilmiş olarak adlandırdılar* (Hobbes, 2005: 443).

27 O dönemde cadı avının Osmanlı İmparatorluğu topraklarında yayılmamasının ekonomik ve kültürel sebepleri bulunmaktadır. Ekonomik olarak "kadın iş gücü" zaten bir tehdit oluşturmamaktadır ve Avrupa'daki tarzda bir kapitalizm henüz gelişmemektedir. Dahası, Türk tarihinin dinî sosyo-kültürel birikimi bu avı destekleyecek bir çerçeve sunmamıştır. Örneğin Türklerin önceki dinlerinden Şamanizm zaten büyücülüğe dayanan bir dindir ve Şamanlar üstün niteliklere sahip insanlar olarak görülürken, Şaman giysilerine kadın ve çocukların dokunmasının onların değerini düşürdüğüne inanılırdı (Artun, 2011). Kur'an-ı Kerim'de de büyücülük/sihirbazlık kadınlara has bir durum olarak gösterilmemiştir. Ancak *Felak* suresinde (113, *Felak*, 4) geçen "*Düğümlere üfleyen kadınların şerrinden*" ifadesinde yer alan "kadın" kelimesi, bazı tercümelerde "*büyü yapmak için düğümlere üfleyenler*" şeklinde geçmektedir. Büyücülerin varlığı kabul edilmekle beraber asıl üzerinde durulan nokta bu tip insanlardan sakınılması gerektiğidir. Ayrıca büyücülerin, Eski ve Yeni Sözleşme'de olduğu üzere "bu insanları öldürün" türü ifadelerle doğrudan hedef haline getirilmedikleri dikkati çeker, çünkü "*Allah'a şirk koşmanın*" bedeli olan asıl ceza, ölüm sonrası ebedi hayatlarında verilecektir.

Peki, neden özel olarak kadın ve hatta ebe kadın bu suçlamaların merkezinde yer alıyordu? *Heinrich Kramer*and *Jacob Sprenger* isimli iki yazar tarafından ele alınıp 1487 yılında Almanya'da basılmış, '*Cadıların saptanması ve cezalandırılmasında bir tür kılavuz'* niteliğinde ün yapmış önemli eserlerden biri olan *Malleus Maleficarum* (Cadıların Çekici) isimli kitabın,[28] bu sorulara verdiği bir dizi cevaplar bulunmaktadır. Örneğin *Malleus 1. Bölüm, "Şeytanla İlişkiye Giren Cadılarla İlgili. Neden Kadınlar Şeytani Hurafelere En Çok Düşkün Olanlardır?"* (*Concerning Witches who copulate with Devils. Why is it that Women are chiefly addicted to Evil superstitions*?) başlıklı soru, Şeytan'ın bir kadınla cinsel birliktelik gerçekleştirebilme olanaklarından yola çıkarak kadınların şeytanla ilişki ihtimalinin daha yüksek olduğuna işaret etmektedir. Kitaba göre '*kandırılmaya erkekten daha yatkın olan kadın iradesi*' -*Âdem* ve *Havva*'nın hikâyesinden beri kemikleşmiş olan kanı- ve kadının ikincil konumu, *Âdem*'in kaburga kemiğinden yaratılmış olan *Havva*'nın fiziksel olarak da defolu olup zekâ ve inanç bakımından geri olduğu iddiası Şeytanla birlikteliğin gerçekleşmesine ortam sağlamaktadır. Bu bağlamda *Mallues, Kutsanmış Bakire Meryem*'i, Tanrı tarafından kutsanmış olması nedeniyle bir istisna olarak değerlendirilirken, genel olarak kadınların Şeytanla işbirliğine ve dolayısıyla cadı olmaya daha meyilli olduğunu iddia etmiştir. Dahası kadının güzelliği veya herhangi bir olumlu diğer yönü insanoğlu için en büyük tehdittir. Kadın gözyaşları ise erkekleri kandırmak için bir araç olarak değerlendirilir. Şeytanla bir cinsel birliktelik yaşadığı itirafının alınmaması durumunda kadın, doğrudan ölüm cezasına çarptırılırdı; ancak bunun rızası dışında gerçekleştiğini eklerse yaşama şansı olurdu. *Malleus,* kadınlara yönelik şeytanla işbirliğine eğilim iddiasını tarihten örneklerle destekleme yöntemine de yer ver-

---

28 1450'de Gutenberg'in basım makinesini icat etmiş olmasının da etkisiyle *Malleus Maleficarum* isimli kitap, Avrupa'da çeşitli dillere çevrilerek hızla yayılmıştır. Bu şekilde 250 sene içinde 600 bin ile 9 milyon arasında değişen bir sayıda cadılık sebebiyle ölüm cezası almış kişiler olduğu rivayet edilmektedir. Özellikle yaşlı kadın, ebeler, şair kadınlar, Yahudiler, Çingeneler gibi geleneksel Katolik Hristiyan görünümüyle uyuşmayan kişiler 'cadılıkla' suçlanma potansiyeli taşıyorlardı (Nyland, 2002).

miştir: örneğin Romalıların başına bela olan "kadınların en kötüsü" *Kleopatra*'dır; Troy'un yok olmasının asıl sebebinin de Helen'e tecavüz edilmesidir. 15. yüzyıl ortalarında başlayıp 17. yüzyıl sonlarında sona eren *Cadı Avı* sürecinde tıpkı mitolojik hikâyelerde olduğu gibi bir kez daha üstünlük kompleksiyle aşılmaya çalışılan kadın cinselliğinden korkulan bir ortamla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Nüfus artışının, yetersiz beslenme, kötü koşullarda çalışma, Amerika'ya göç gibi sebeplerle hızla düştüğü öte yandan gelişmekte olan kapitalizmin sürekli artan işgücü ihtiyacı, cinselliğin üreme amacıyla özdeşleştirilmesine kaynaklık yapmıştır. Bu bağlamda üreme amacı olmayan cinsellik, özel olarak da yaşlı kadının cinselliği, *Lilith* gibi bir kez daha ancak bu sefer yaygın bir şekilde şeytanlaştırılmıştır. Öyle ki cinselliği bir güç olarak kullanabilen kadın, erkeğin çalışma düzenini tahrip edebileceği için bir tehditti ve dolayısıyla "ahlaken doğru yola" çekilmesi için her türlü işkence yöntemi mübah sayılabilirdi. Federici'nin özet anlatımıyla cadı avı altında kadın soykırımını başlatan şey "*Avrupalı elitlerin Orta Çağ'ın sonlarına doğru siyasal ve ekonomik iktidarlarını tehdit eden bir varoluş biçimini bütün olarak yok etme ihtiyacını hissetmeleridir*." Nitekim devlet iktidarının ve çıkarların sağlamlaştırıldığı 17. yüzyıl sonlarına doğru bu ihtiyaç ortadan kalkmış ve kadınlara yönelik doğrudan soykırım sona ermiştir (Federici, 2014: 289). Ancak bu doğrudanlık, yerini, kadının "domestik ideoloji" bağlamında kontrolüne bırakmıştır. İstenmeyen eşten, sevgiliden, oğlunun eşinden, tecavüz edilen kadından kurtulmanın yöntemi haline gelen cadı avı, kadınların kendi kendilerine hane içindeki rollerinin yüceltildiği ve hane dışı alanda olmalarının "normal" olmadığı domestik ideolojiyi benimsemelerinin de ötesinde savunucuları haline gelmelerine kaynaklık etmiştir. Federici'nin (2014: 212-264) de işaret ettiği gibi, kapitalizm beden ve ruh arasında ayrıma giderken ilk makine olarak insan bedenini üretmişti ve bu bedenin proletarya olarak kullanılmasını tehdit eden kadınlara karşı açılmış bu savaş, ikinci cinsiyet kadınları daha da alçaltmayı, şeytanlaştırmayı ve toplumsal güçlerini ellerinden almayı amaçlayan planlı bir girişim olup "cadı avı" maskesiyle meşrulaştırılmıştı.

Politik ve ekonomik açıdan köklü değişimlerin yaşandığı ve devletin her zamankinden daha çok iktidara ihtiyaç duyduğu dönemlerde "cadılık" ve "cadı avcılığı" olguları zaman ve mekâna bağlı olarak anlam değiştirip tekrar tekrar yaşanılabilmektedir. Ancak bu kavramların içi öyle ustalıkla yeniden doldurulur ki arkasında yer alan *argumentum ad ignoratium* tekniği kolaylıkla göz ardı edilir.[29]

3. SOSYO-KÜLTÜREL ANLAMDA ŞEYTANLAŞTIRMA

Köklerini kutsal kitaplar ve erkek egemen kültürün ürünlerine kadar götürmekle beraber, kadının şeytanlaştırılmasının örneklerini günümüzde her gün yenilenen kaynaklarda bulmak mümkündür. Bununla beraber kadının şeytanlaştırılmasına vesile olan ortamın temel çıkışı, erkek egemen kültüre karşı duruşta ve onun tarafından gerçekleştirilen ötekileşmeyi reddedişte yer alır. Beauvoir'e göre kadın, *Öteki* olmayı reddettiğinde, '*üst kast olarak erkeğin varlığını kabul ettiğinde tanınan tüm küçük sus payı imtiyazların*' elinden alınması riskiyle karşı karşıyadır. Erkek egemenliğini kabul etmesi durumunda ise erkek onu, egemenlik alanına tecavüz etmeyecek şekilde bir takım avantajlar[30] verebilecektir (Beauvoir, 1956: 20-5). Böylece *Morpheus*'un *Neo*'ya sunduğu kırmızı ve mavi haplar gibi kadının önünde basitçe iki seçenek kalır: Kadın mavi hapı seçebilir ve böylece erkeğin Ötekileştirmesini ve bedeni dâhil her türlü davranış kalıbına ilişkin tahakkümü kabul ederek "verilenle" yetinecektir ki; kolay ve güvenli olan yol budur. Ya da kadın, kırmızı hapı seçerek erkek egemen kültür çıkarlarını koruyan Ötekileştirmenin

[29] Örneğin yakın zamanda dönemin Başbakan'ı Erdoğan 6 Mayıs 2014 tarihinde yaptığı açıklamasında, Gülen Cemaati üyelerinden bürokratik kadroda yer alanlarını hedef almak üzere, '*Cadı avıysa cadı avı*' cümlesini sarf etmiştir. Tipik bir ötekileştirmenin de ötesinde yer alan bu açıklama, kindar bir reaksiyonun göstergesidir ve temsili açıdan da Cadı Avı sürecinde öldürülmüş kadınlara yönelik olarak o dönem şartlarında "haklılaştırılmış" nefret söyleminin gücünden yararlanır.

[30] Günümüz Türkiye'sinde bunun en açık örneği 2011 Genel Seçimleri'nden sonra kurulan iki hükümette de yer verilen tek kadın bakanın Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile sınırlı kalışında görülmektedir.

ardında yer alan motivasyonların ve insan olarak hak ettiklerinin mücadelesinin üretilmiş şeytanlaştırmayla cezalandırıldığının ayrımına varacaktır ki bu oldukça zorlu bir yoldur. Ancak Beauvoir (1956: 173), kadının, erkeğin boyunduruğundan kurtulma imkânı veren şeytanî tanımlamaya katlanmaya hazır olduğunu da belirtir. Çalışmanın bu kısmında "kırmızı hap için", somut durumlar üzerinden kadının şeytanlaştırılmasına yer verilecektir.

Bir Şeytanlaştırma Aracı Olarak Kadın Bedeni

16. yüzyılın ortalarında devletin, bireyin ve özel olarak kadının bedenine ayrı bir ilgi gösterdiğini görürüz. Bu ilginin kapsamı, devletin insan bedenini üretim aracısı ve temel bir iş makinesi olarak gördüğü bakış açısından, üretken olmayan cinselliğin denetimine kadar geniş bir yelpaze içermektedir. Bu bağlamda hâkim sınıfların ve dolayısıyla devletin kontrolü altında olması gereken proleterya ve bu proleteryanın sürekli üretimini sağlayan kadınların düzenli olarak üremesi, devletin ve yeni gelişmekte olan kapitalist sistemin de temelini oluşturacaktır. Kadının kontrolü, onun üreme dışındaki cinsel faaliyetlerine yasak getirirken emek gücünün de kontrolünü amaçlamıştır. Böylece kadının ve özel olarak rahminin devlet kontrolü altına girmesi ile kapitalizmin yükselişi arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Ancak çalışmanın bütününde olduğu gibi burada da etkinliği yadsınmamakla beraber ekonomik determinizm bir yöntem olarak tercih edilmemektedir. Bu bağlamda kadın bedeninin şeytanlaştırılmasına yol açan sosyo-ekonomik ve politik sebepler ile gerekçelerinin beraber tartışılması daha uygun görülmüştür.

Bedenin, toplumsal mühendislik aracı olarak *ben* içinde ötekileştirildiği 16. ve 17. yüzyıl boyunca "bedenin bir pislik ve gizli tehlikeler deposu olduğu" yönünde yaygın bir inanç ile bedenin, tüm kötülüklerin kaynağı olarak bir saldırı odağı haline geldiği belirtilmektedir.

(Federici, 2014: 196, 221).[31] Benzer bir şekilde üretken olmayan cinselliğin bir sonucu olarak mensturasyon da verimli kullanılmamış bir kadınlığın göstergesi olarak algılanabilir. Anaerkil toplumlarda mensturasyona yüklenen değerlerin karışık olduğunu belirten Beauvouir, mensesin, sosyal eylemleri kötü bir hale dönüştürebileceği gibi, tıbbi açıdan kullanılabildiğini de belirtir. Ataerkil topluma geçildiğinden beri sadece şeytani/kötü güçlerle tanımlanan mensturasyon, bahçelerin ve arıların ölmesinden, ekmeğin bozulmasına kadar birçok olumsuz durumun lanetli kaynağı olarak değerlendirilegelmiştir[32]. Öte yandan kadının dönemsel mensturasyonunun Ay'ın dönümü ile ilginç bir şekilde denk olmasına işaret eden Beauvoir, Ay'a yönelik atfedilen tehlikeli özelliklerin kadın ve kadının mensturasyon haline yüklenen şeytani algıyı beslediğini iddia eder. Mensturasyon kelimesinin kökeni ve halen aylık döngüde vücuttan atılanların Latince karşılığı olan *Menses* "aylar" anlamında gelirken; Ay, kadının patronu gibidir; yılan Ay'ın yeryüzünde görünüşüdür. Kadın ise Ay, ay dönümleri, doğurganlık, gel-gitler ve yıldızlardan oluşan kozmik dünyanın ve erkeğin kabul etmek zorunda kaldığı bu düzenin ürkütücü bir parçasıdır(Beauvoir, 1956: 167-9). [33]Kadının doğurganlığının bir gereksinimi olarak her ay yenilenen döngüsü erkek egemen dünya için aynı zamanda '*kirliliğin*' de göstergesi ola gelmiştir. Bu bakış açısının kaynaklarını yine kutsal kitaplarda görmek mümkündür: örneğinTevrat, LEVİLİLER Babı der

31 19. yüzyılda daha merkezileştirilmiş bir yönetim biçimini tanımlamak üzere Foucault tarafından *biyoiktidar* kavramı kullanıldığı görülür. *Biyoiktidar*, denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve demografik değişimlerin ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla bedenleri güvence altına alır ve böylece kapitalizmin ön gereklerini yerine getirmiş olur. Öldüren devlet artık çoğalttıran ve denetleyen, verimi ön plana alan doğrudan bir iktidar kurar (Foucault, 2013: 100-2).

32 Anaerkil toplumlarda mensesin tabu olarak görülmesinin ardında ona yüklenen kutsallığın yer almasına karşın ataerkil toplumlardaki inanca göre mensturasyon döneminde bir kadın şaraba dokunduğunda sirkeye dönüşür; süt bozulur.1878 yılına ait *British Medical-Journal*' damensturasyonlu bir kadının dokunması durumunda etin bozulacağı belirtilmiştir.

33 Oysa Türk mitolojisinde Gün ve Güneş kadın iken, Ay erkektir.

ki, *Âdet gören kadın murdardır.*[34] Ancak Kur'an-ı Kerim'de menstruasyonun daha çok bir eziyet, hastalık olarak değerlendirildiğini ve bu yüzden erkeklerin bu dönemdeki kadınlarla –onlara eziyet vermemek için- cinsel ilişkide bulunmamaları gerektiğini belirtmiş olduğunu görürüz.[35] Kur'an-ı Kerim'de mensturasyonlu kadına yönelik onu koruma amaçlı ifadeler dışında onu hor gören ya da dışlayan bir bakış açısı yer almamasına karşın Köysüren'in de (2013: 36) belirttiği gibi geleneksel eril yorum, kültürel yapı içindeki uygulamaları norm olarak görmek istemiş ve böylece Müslümanların toplumsal bedeni içinde mensturasyonlu kadın, murdar muamelesi görmüştür.

Yine kadını bedeni aracılığıyla şeytanlaştırmada bir başka önemli araç, ataerkil toplumun mihenk taşı olan nikâhsız beraberliğin yasaklanmış oluşudur.[36] Bununla birlikte bakire olarak yaşlanmak da şeytanlaştırmanın bir konusu olabilmektedir. Örneğin Hristiyanlıkta Tanrıya adanmadığı sürece bakire/nikâhlanmamış kadınların, şeytanla bir tür nikâh içinde olduğuna dair inancın izlerini görmek mümkündür. 17. yüzyılda nikâhsız kadınların ortaya çıkarılması ve bunların her türlü destekten mahrum bırakılmaları için casusluk sistemi bile kurulduğu belirtilir (Federici, 2014: 131). Hristiyanlığın tarihsel açıdan Batı toplumlarında kadın bedeninin erkeklerce denetlemenin aracı olduğunu belirten Berktay'ın(2004: 25) izinden gidersek, bu metinlerin özgül tarihsel ve erkek egemen bağlamlarda yazıldığının ve belirli toplumsal cinsiyet rollerini meşrulaştırmanın aracı olduğunun altını çizmemiz gerekir. Erkeklerce kontrol altına alınmamış bakireler ya da bu kontrolden nasıl çıkabileceğini artık öğrenmiş olan yaşlı kadınlar, büyücü

---

34 Tevrat'ın LEVİLİLER isimli 3. Babında (Lev.12:1-Lev.18:19); 2. SAMUEL isimli 10. Babında (2.Sa.11:4); HEZEKİEL isimli 27. Kitabında (Hez.36:17) bu durum sıklıkla vurgulanır.

35 (2/BAKARA-222) *Sana âdet halini de sorarlar. De ki: O, insana rahatsızlık veren bir haldir. Hayızlı oldukları sırada kadınlardan uzak durun ve onlar temizleninceye kadar kendilerine yaklaşmayın. İyice temizlendiklerinde, Allah'ın emrettiği yerden onlara gidin. Şu bir gerçek ki Allah, çok tövbe edenleri sever, iyice temizlenenleri de sever.*

36 Tevrat'ın LEVİLİLER isimli 3. Kitabında (Lev.20:27-Lev.21:15) bu konuya verilen hassasiyet işlenmiştir.

olarak nitelendirilirken, haklarında verilen cezaların da meşruluk zemini yine erkekler tarafından hazırlanmıştır. Tevrat'ta, savaşla kazanılan yerlerdeki halkın içinde cinsel ilişkiyi deneyimleyen kadınların esir olarak bile bir değeri olmadığı belirtilir. Ancak önceden beraber olmamış kadınlar eş olarak alınarak yaşamalarına izin verilmektedir. Bu değerlendirmenin kökeninde, kadının salt bir üreme aracı olarak görülmesinin yattığı aşikârdır, öyle ki daha önceden beraber olmuş bir kadın artık 'temiz topraklar' değildir. [37]Buradaki pek çok düzenleme kadın cinselliğinin ikincilliğine meşruluk zemini kazandırırken bu sınırların dışına çıkanları da şeytanlaştırmaktadır. Öte yandan İncil'in birinci kitabı MATTA'nın (Matthew) beşinci bölümü altında *Boşanma* başlığında, önceden verilen tavizlerin kadını zinaya iteceği iddia edilir. Daha da önemlisi boşanmış kadınla evlenmenin de zina olacağı belirtilmektedir. Bu durum açıkça kadının bekâreti ile ilişkilidir. Cinsel deneyimi olan kadın, ilgili erkeğin "toprakları" olarak görülür ve bu topraklar ölene kadar o erkeğindir. Boşanma hali, kadını, (asıl mümin erkeğin, Mesih'ten vazgeçmesi durumunda olduğu gibi) onu mevcut hiyerarşik ilişkiden çıkarmamaktadır, ancak başka bir erkeğe bağlanmak da erkeğin başka bir Tanrı'ya tapması gibi kötü bir durumdur: *Matta, 5:31-32 'Kim karısını boşarsa ona boşanma belgesi versin' denmiştir. Ama ben size diyorum ki, karısını fuhuş dışında bir nedenle boşayan onu zinaya (ya da başkasıyla evlenmeye) itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.* Görüldüğü üzere Hristiyanlıkta kadın için tek bir erkek uygun görülmüştür ve bu birlikteliğin sona ermesi bir başka erkeği gündeme getirebileceği için sonuçta boşanma da zinayla bir tutulur.

---

[37] Örneğin Tevrat'ın ÇÖLDE SAYIM isimli 4. Kitabında (Say.31:7-18) bakire ve bakire olmayan kadın arasında ayrım yapılmaktadır. Esir alınan kişilerin köleleştirilmesi ve bir mal birimi değeri taşıması istisnai bir durum değildir elbette; ancak buradaki ilginç olan nokta esirlerden bakire kadınların seçilmesi ve bakire olmayan kadınların da ölüme mahkûm edilmesidir. Bu noktada "düşmanla birlikte olanın" şeytanlaştırılmasına karşın, "birlikte olmamış olan" ise kurtarılabilir olarak değerlendirilmektedir. Tevrat'ın YASANIN TEKRARI isimli 5. Kitabında (Yas.20:14-Yas.25:12) kadınların boşanma, aldatma, bakire çıkmama durumları düzenlenir: buna göre evlilik dışı ilişkiden dolayı öldürülmenin hak olduğu görülür.

Kadının tek eşliliğine yönelik bu vurgu kadın-erkek-Mesih-Tanrı şeklindeki yukarıya doğru sadakat ve bağımlılıkla betimlenmiş olan hiyerarşide simgesel bir anlam taşımaktadır. Kadının çok eşliliği bu simgesel kutsallığa zarar verirken erkek için aynı durum söz konusu değildir; çünkü erkeğin yemini "aşağıya doğru" değil, yukarıya, Mesih'e doğrudur ve ancak çok tanrıcılık (ya da başka bir Tanrıya tapma) bu yemini bozabilir. Oysa Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda kadının boşanmasında ve tekrar evlenmesinde belli şartlar dâhilinde bir mahsur olmadığı görülür ancak boşanma inisiyatifi yalnız erkeğe tanınmıştır ki bu da kadın cinsiyetinin ikincilliğinin İslamiyet özelinde devam ettiğinin bir göstergesidir. Nitekim Türkiye'de ikincil cinsiyet olgusunun pratiğine her gün rastlamak olasıdır. Örneğin evlenmemiş ve dolayısıyla bakire olduğu düşünülen kadınlar için küçümsemek amacıyla *kız kurusu*, *kapıda kalmış* vb. ifadeler sıklıkla kullanılır: evlenmemek erkekler için bir "tercih" iken; kadınlar için "istenmemiş" olmanın bir sonucudur. Keza Türkiye özelinde bakıldığında namus, kadını, erkeğin iktidarı alanında sınırlandırırken bu alan dışında meydana gelen her türlü aktivitenin sorumlusu olarak kadını suçlayabilir bir araçtır. Bu bağlamda "namusunu koruma fiili" kadının erkeğin nesnesi olarak en önemli görevlerinden biridir: bu fiil yerine getirilmediğinde, *namussuzluk odağının kurutulmasıyla*, töre cinayetini meşrulaştırma zemini sağlanmış olacaktır. Namusun korunması ise ailenin eril iktidarına güç sağlar. Bu gücün korunması gerektiğinde eylemin haklılaştırılması için "namussuz kadını" şeytanlaştırmada din faktörünün sıklıkla araçsallaştırıldığı görünmektedir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de[38] zina ilgili çok sayıda hüküm yer alır ve bu hükümler, hem kadına hem de erkeğe eşit derecede cezai yaptırımlar yükler.

Kadının bedeni aracılığıyla şeytanlaştırılmasına araç olan konulardan bir diğeri ve belki de en önemlisi kürtaj (*abortion*) olsa gerekir. Kutsal kitapların embriyonun ruhu olduğu gerekçesiyle kürtajın bir

[38] Örneğin Nur Suresi 2: *Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun...* Zina ile ilgili diğer ayetlerden örnekler için bkz.: Yusuf, 24; Isra, 32; Nur, 2-10, 24-26.

cinayet olduğu iddiasından beri, kadının bedeni ile ilgili kararı şeytanî bir potansiyel hale gelmiştir. Örneğin *Aziz Augustine*'e (MS. 354-430) göre bir sürü çocuk sahibi olamayacak şekilde davranan her kadın kendisini bir sürü cinayet işlemenin suçlusu gibi hissetmelidir. Ancak asıl kürtaj ya da üreme dışı cinsellik olgusunun lanetlendiği zamanların, kapitalizmin ilk dönemlerine denk gelmesi bir tesadüf olmasa gerekir. Federici (2014: 132), 16. yüzyıl ortalarında kadın bedeninin, emeğin yeniden üretimi ve işgücünün genişlemesi için araçsallaştırıldığını; kadının, kontrolünün ötesinde işleyen doğal bir üreme makinesi olarak görüldüğünü; acil durumda ceninin hayatını anneninkine tercih eden bir tıbbi uygulama ortaya çıktığını belirtir. 17. yüzyılda Avrupa'da, artan nüfus ihtiyacı, hatta nüfus sayımları ve kontrolü, devletin kadının doğurganlığına yönelik müdahalelerinin de resmileşmesini beraberinde getirmiştir. Bu sebeple daha önce yaygın olarak kullanılan doğum kontrol yöntemleri yasaklanmıştır. Fakat dönemin sağlık ve beslenme koşullarının yetersizliği göz önüne alındığında normal olabilecek sıklıkla karşılaşılan erken doğum ve düşük durumlarından dolayı bazen ebe, bazen ebe ve anne doğrudan cadılıkla suçlanmıştır.[39] Ancak 19. yüzyılla beraber kürtajın bir cinayet olduğu fikri yavaş yavaş azalmaya başlarken, bu suçun devlete karşı işlenen suçlardan biri olduğu fikri yayılır. Örneğin 1810 Fransız Hukuku, kürtajı tamamen yasaklayıp çok ciddi cezalar ön görmüşse de doktorlar, anne hayatını kurtarmak adına işlemi gerçekleştirmekten geri kalmamıştır. Yine de Katolik Kilisesi 1917 Kanunu'na göre uyguladığı yasağı devam ettirirken anne/fetüs arasında tercih yapmak gerektiği durumlarda, bebeğin henüz vaftiz edilmemesi sebebiyle lanetleneceği için vaftiz edilmiş olan annenin feda edilmesi gerektiğini belirtir. İslamiyet'te de kürtaj konusuna

[39] Federici'ye (2014: 207) göre kürtajın ve doğum kontrolünün *maleficium* olarak lanetlenmesiyle kadın bedeni ve emeğin yeniden üretimini sağlayan bir makineye indirgenen kadın rahmi, devletin ve tıp mesleğinin ellerine teslim edilmiş oluyordu. Bu sebeple 19. yüzyıla kadar çeşitli ülkelerde kürtaja yönelik olarak değişen cezaların uygulandığı görülür. Halen İrlanda Cumhuriyeti gibi Katolik ülkelerdeki yasaklardan dolayı annelerin *feda edildiği* de vakıadır.

yaklaşım mezheplere göre değişmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kürtaj konusunda bir açıklama yer almaması bu konuda farklı görüşlerin savunulmasına yol açmıştır. Örneğin Hanefi hukukçuların bazıları, cenine ruhun yüz yirmi günden önce *üflenmediği* gerekçesiyle tam oluşmuş bir çocuk olmadığını ve kürtajın mümkün olabileceğini belirtirken Maliki hukukçular bu süreyi kırk gün ile sınırlar. Ancak Yeni Dinci Sağ[40] muhafazakâr kültür, kürtajın bir cinayet olduğu gerekçesiyle yasaklanması gerektiği noktasında ortak bir görüş geliştirmekte ve bunu dünyadaki diğer muhafazakâr kültürler aracılığıyla yaymaktadır. Amerika'da olduğu gibi Türkiye'de de bu kültürün söylemleriyle sıklıkla karşılaşılmaktadır.[41]

Kürtajın yapılmasına aracı olan kadınların şeytanlaştırıldığı gibi, yoğun olarak İkinci Dünya Savaşı ve sonrası Avrupa'da *biyoiktidarı* kullanan devletin *öjenizim* (*eugenic*/soy ıslahı) sağlamak amacıyla kadını ötekileştirerek kısırlaştırdığı bir sürecin yaşanmış olması da ilginçtir. Zaten yükselişte olan ırkçılığın yanında özel olarak Birinci Dünya Savaşı'nda, sadece hastalık ve bedensel zayıflık nedeniyle ölen iki milyona yakın kişiden sonra bedensel dayanıklılığın öneminin artması ve *Darwinizm* etkisiyle bir tür genetik arındırma süreci, tüm Avrupa'ya ve ardından tüm dünyaya yayılmıştır. Genelde Nazizm ile özdeşleştirilse de aslında bu uygulamanın çok daha kapsamlı bir uygulama coğrafyası bulduğuna işaret etmek gerekir; zira mesele sadece ırk değil, çoğu kez aynı ırk içinde aynı zamanda dayanıklılık, güzellik ve sağlıklılık-

---

40 Berktay (2014: 182-4) köktendincilerin, bilgilerin göreceliğini reddettiğini, kendi inançlarının kesin ve tek doğru olduğuna inandıklarını ve bunun başkalarına hoş görü göstermelerini engellediğini belirtir: '*onların amacı tek hakikati ve tek doğrusu bulunan, kuralları belli bir dünya yaratmaktır'*. Nitekim Yeni Dinci Sağ'ın programı oldukça benzer bir şekilde şunları içerir: cinsel eğitimin yasaklanması, ailede babadan başlayan hiyerarşi, dini kitapların siyasal ve ekonomik bir metin olarak sunulması, kadınların ev dışı alanda yer almaması vb.. İşte bu temel bakış açısı, hangi din/mezhep temelli olduğunun bir önemi kalmaksızın kürtaj olan kadınları cinayetle suçlar ve hukuki olarak da bu eylemin tamamen engellenmesini hedefler.

41 Bkz. 26 Mayıs 2012, Milliyet, dönemin Başbakan'ı Erdoğan: "*Her kürtaj bir cinayettir*" ve "*Her kürtaj bir Uluderedir*".

tır.[42] Kadının, rızası dışında elinden alınan üreme yetisi, onun, *biyoiktidar* ataerkil devletin koyduğu standartlar dışında atılarak tahakküm altına alınışına çok net bir örnek teşkil eder.

Aslında kadının üretim alanlarından ve ilgili kamusal alanlardan dışlanmasıyla beraber bugün gelinen noktada kadının yeniden farklı bir açıdan şeytanlaştırıldığı görülür. Günümüz kadını, ne beklentileri karşılayabilecek düzeyde bir itaatkâr "ev kadını", ne de kendini adamış bir kariyer kadını olarak görülür. Bovenschen vd. de (1978: 118)belirttiği gibi, halen biyolojik üreme faaliyetlerinden sorumlu kadın, çocukların büyütülmesinden sorumlu olduğu gibi; kendisinden beklenilen mesleki rolleri de gerçekleştirmelidir. Öte yandan erkekler kamusal alanda üretimin ana hatlarında daha iyi ücretlerle hayatını sürdürürken, özel alana döndüğünde nadiren çocuklarla ilgili rollerine devam etmekte, sıklıkla *işten sonra hak ettiği* "kendine ait zamanını" değerlendirmektedir. Kadın, iş hayatına ait rollerinden evine döndüğünde ise "mesaisi" devam eder: hane halkının bakımı vb. ev içi rolleri onu bekler ve bu rollerden özellikle annelikle ilgili olanlarını "eksik" ya da "yetersiz" gerçekleştirmesi durumunda da şeytanlaştırmanın yeni bir türüyle karşılaşır. Bu sebeple hane içi iş bölümü yerine, kadının hane içi rollerini ve anneliğini tam kapasite gerçekleştirebileceği sınıf öğretmenliği gibi domestik meslekler uygun görülür. Bu ayrım kadının, iktidarın siyasete ve ekonomiye yön veren alanlarından uzaklaştırılmasını da beraberinde getirir. Ancak günümüzdeki ayrımın köklerini geçmişte, *domestik ideoloji* bağlamında bulmak mümkündür.

---

42 Örneğin İsveç'te 1934 tarihli *Sterilizasyon Kanunu* ve onun 1945'deki geliştirilmiş hali, 1975'te yürürlükten kaldırılana kadar Herman Lundborg başkanlığındaki *the StateInstitute of Racial Biology* devlet kurumu aracılığı ile 62.888 kadının kısırlaştırılmasına sebep olmuştur. Bu sayı İsveç'i, Naziler hariç olmak üzere tüm Avrupa'da en fazla kısırlaştırma yapan devlet konumuna getirmekteydi. Kısırlaştırma gerekçeleri arasında 'sonraki neslin olası zihinsel ve bedensel bozuklukları' ile 'anne olabilecek kadının ahlakı, etnik kökeni ve ırkı' arasında doğrudan bağlantısına olan inanç yer alıyordu. Bu noktada erkeğin rolü neredeyse tamamen dışarda tutulmuş, iyi bir annenin iyi bir ev kadını ve tercihen saf Nordik kanı taşımakta olduğu vurgulanmıştır (Alain, 1999: 265-267; Rudling, 2014, 2014).

Domestik İdeoloji (Domestic Ideology)

*Cadı Avı*nın gerçekleştirildiği 16. ve 17. yüzyıllardan kalan kültürel birikimin kadınlar üzerindeki travmatik etkisinin varlığı şüphe götürmezdir. [43]Yaşanılanlar, takip eden yüzyıllarda sadece psikolojik değil sosyal sonuçlar da vermiştir. Kadınlar için 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyılın başlarından itibaren edilgen bir yapıda, az konuşup işiyle uğraşan, ideal eş formunda bir model ortaya çıkmıştır. Bu domestik kadın, aseksüel, erkeklere göre daha ahlaklı ve itaatkâr, erkekleri doğru yola çekebilecek inançlı varlıklar olarak gösterilmeye başlanmıştı (Federici, 2014: 152). Bu doğrultuda geliştirilmiş yerleşik kurallar ve geleneklerden öncelikli faydalanan erkekler olmuşsa da sistem, ikincil derecede bu kurallar çerçevesinde düzen kurabilmiş kadınlar tarafından da benimsenmiştir. Bu durumdaki kadınlar, kendileri için elde ettikleri kazanımların tehdit altında olması durumunda ya da böylesi bir tehdit ortaya çıkmadan önce, tıpkı erkeğin ötekileştirdiği kadınlar grubu gibi onlar da kendi içinde, (bir tür kriz yönetimi çerçevesinde) sorun oluşturabilecek kadınlar hakkında farklı bir Ötekileştirme yoluna gitmiştir.[44] Bu durumun gelişmesinde Protestanlığın katkısına değinmek gerekir. Protestanlığın, dinin baskıcı işlevlerini daha ustaca yerine getirdiği görülür, öyle ki her birey kendi Tanrısını ve kendi aklını kendinde taşıyarak otokontrol ve otosansür uygular. Bu sebeple bastırılarak, bilinçaltına itilerek uyumsuzlaşan arzu (cinsellik ve çoğu kez bu suçla-

[43] Kadınların erkekler karşısında değersizleştirildiği bu süreçte belli bir özerkliği sağlamanın bedeli fahişe ya da cadı olarak damgalanmaktı. Kadınlar, örneğin Fransa'da yasal olarak "*geri zekâlı*" ilan edilmişti ve böylece sözleşme hakkı, mahkemede temsil hakkı, ekonomik faaliyette bulunma vb. haklarından mahrum bırakılmışlardı. Kadınlar, akılsız, yararsız, vahşi ve savurgan olmakla suçlanıyordu. Ancak asıl kötü kadın sadakatsiz bir eşti. "Şirret, cadı ve fahişe" bu kadınları tanımlamak için kullanılan sıfatlardı (Federici, 2014: 152).

[44] Bu çerçevede ortaya çıkan şeytanlaştırmanın özellikle dul ve boşanmış kadınlar için söz konusu olduğunu görmekteyiz. Evlenerek statü ve bir takım diğer avantajlar elde eden kadınlar arasında geleneksel değerlerle birlikte muhafazakârlığın yoğun bir yaşam biçimi olarak benimsendiği yerlerde kendisi ile aynı yaşam çizgisini sürdür(e)memiş kadınlar, bir tür gözlem altında tutulur.

rın sorumlusu baştan çıkartıcı kadın) kötülüğün, isyanın ve başkaldırının mayası haline gelir (Lefebvre, 2013: 162). Bu dönemin aynı zamanda Heretik inançların kadınlar ve erkekler arasında o günkü anlamda politik ve ekonomik eşitlikçi bir söylemle yakaladığı popülerlik dönemi olduğu düşünüldüğünde Protestanlığın, Katolikliğe göre geliştirdiği bireyci ve "özgürlükçü" söyleminin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Protestanlığın kapitalizmle olan işbirliği ön planda yer almaz ve bireyler Katolikliğin iş görmediği noktada ekonomik anlamda kendi çıkarlarına ters gelse bile bunun ayrımına varmaksızın Protestanlığı seçer hale gelir. Lefebvre'nin de belirttiği gibi Protestan inancı kapitalizmin, kapitalizm görünmeksizin sahiplendiği tasarımları ve dili ortaya çıkartmıştır. Bugün bile zorlamalar, oldukları gibi algılanmaz ve yaşanmazlar; ya kabul edilir ve doğrulanırlar ya da iç özgürlüğün koşulları olarak yorumlanırlar. Bu özgürlük, şiddeti alternatif bir çözüm olarak tutar. Çünkü asıl güvenilen araç özbastırmadır ve nihai amaç da zorlamaların kendiliğindenlikmiş gibi gösterilmesidir (Lefebvre, 2013: 162). Domestik ideoloji bağlamında temelde ekonomik ve siyasi kaygılarla geliştirilen özbastırmaları, kadınların son derece içselleştirdikleri görülür. Bunun gerekçelerini anlamak için Lacancı düşünceye başvurmak yardımcı olabilir: ona göre "eksik", "yok" olan temel bir belirleyiciliğe sahiptir. Lacan'a göre kadın olma durumu, erkek olma durumundan daha zordur, çünkü kadınlar *fallus*'a sahip olmayı arzular[45] ve kadınları özne yapan şey de *fallus*a yani iktidara sahip olamamaktır, onun yokluğudur. Dolayısıyla kadınlar da simgesel düzene kendi "eksikliklerini" öteki ile yani erkekle tamamlamaya çalışırlar (Çoban, 2005: 294). Lacan'ın sözlerinin halen geçerli olup olmadığı tartışmalı olmakla beraber, özellikle 18. ve 19. yüzyılda yaygın hale gelen domestik ideolojinin savunucusu kadınlar için geçerli olabileceğini düşündürür. Domestik ideoloji perspektifinden

[45] Cadı avına dair önemli bir kaynak olan *Malleus Maleficarum*'da, cadılıkla suçlanan kadınlar sıklıkla erkek organlarını çaldıklarını ve bunları canlı varlıklar gibi bir kuş yuvasında besledikleri iddia ediliyordu (Campbell, 2011: 83).

bakan kadınların bu bakış açısını biraz açmak gerekir. Bu ideoloji, çekirdek aile tipi denilen kadın ve erkeğin alanlarını özel ve kamusal alan olarak ayıran aile tipini ön görür. Kadının yerini tam olarak evle sınırlandıran ve ideal kadını (*evdeki melek* rolünü) evin tanrıçası olarak gösteren bir ideoloji olarak tanımlanabilir. Amerikan İç Savaşı'nın ana temasını oluşturan köleliğin kaldırılmasını savunan hareket ve öncesindeki Fransız İhtilali[46], gerek Amerika'da ve gerekse Britanya'da kadının öncelikli olarak sosyal hakları üzerinde düşünme ortamı yaratmıştır. Pazar ekonomisinin gelişimiyle beraber ev merkezli üretimin yerine geçen dağınıklık durumu, erkeğin alanı kamusal alan olarak tanımlanırken kadının alanı özel alanla sınırlandırılmıştır. Geleneksel ataerkil formların hem üretim teknikleri hem de gelişmeci ve duraklatıcı güçler sebebiyle kuşatma altında olduğu 19. yüzyıl sonlarında, kadının ya evle sınırlı ya da dışarıda politik mücadele haklarında görüldüğüne, ya erkeklerin haklarına bir tehdit ya da sosyal ve politik ayrılmanın bir simgesi ve günah keçisi olarak suçlandığına işaret eden Rogin, *Yeni Kadın*'ın ortaya çıktığını belirtir. Bu *Yeni Kadın*, 19. yüzyıl sonunda her yerdedir; iş gücünde, reform hareketlerinde, sanatta. . . Ancak bu durum, kadının, her yerde kabulle karşılandığı anlamına gelmemelidir. Viktoryan ve ayrılıkçı stereotipleri sağlayan domestik ideolojinin süzgecinden rol modeli tanrıça anne, bir eşe karşılık evde kalmış bir kız, düşmüş, canavar bir kadın yer alır. Bu ikisinin arasındaki ayrımı bir koca ve çocuklar sağlar (Rogin, 1988: 200). Öte yandan iktidarın toplumsal beden boyunca merkezsizleştirilmesi ve yaygınlaştırılmasının ancak ve ancak onun kişide yeniden merkezileştirilmesi ve böylece kişinin bir mikro-devlet olarak yeniden kurulmasıyla mümkün olabileceğini gösteren Kartezyen[47] düalist düşünce biçimi sayesinde

[46] Fransa, kadının kamusallığı bağlamında daha özgün bir yol izler ve Britanya'nın 19. yüzyıl boyunca Fransa'yı Feminizm tehdidi olarak görmesinin altında bu yatmaktadır.

[47] Zihin ve beden arasında hiyerarşik bir ilişki kuran Descartes aslında gelişmekte olan kapitalist ekonominin gereksinim duyduğu kuramsal öncülleri sunmuştu. Çünkü zihnin beden üzerindeki üstünlüğü, iradenin ihtiyaçları, tepkileri, bedenin reflekslerini kontrol altında tutabileceği anlamına gelir, irade bedenin yaşamsal işlevlerini muntazam bir dü-

kadınların kendi bedenleri ve ruhları arasında bir ayrım yoluyla, kendilerini domestik ideoloji bağlamında denetleyebildiklerini göstermektedir. 19. yüzyılda kadınların eğitimdeki fırsat eşitsizliği ve deneyim eksikliği, onların kamusal hayat içinde korunma ihtiyacını doğurmuştur. Evde her gün yinelenmesi gereken işlerin kadınların (fiziksel özelliklerine bağlı) sorumlulukları kapsamında görülmesi, kendini geliştirme ve gerçekleştirme fırsatını elde edemeyen kadınlar için, ev ve özel alanı kaçış alanı haline dönüştürmüştür. Bu ideolojik yaklaşımın yayılması için sadece politik söylemlerden yararlanılmamış, aynı zamanda evlilik yaşamını özendirici hukuki düzenlemeler yapılmış, romanlar yazılmıştır. Harriet Beecher Stowe'ün o dönemin ünlü eseri *Uncle Tom's Cabin* (1851-2) kadının ev içi rollerine ve kutsallığına atıfta bulunması açısından tipik bir örnektir. Kadının eve aitliği o kadar belirgindir ki, 19. yüzyılda kadın yalnız başına bir lokantada yemek bile yiyemez. Domestik İdeolojinin dini açıdan muhafazakâr bakış açısı ve yaptırımlarıyla desteklenmektedir. Foucault[48] (2013: 12) da Viktoryan

zene tabi kılabilir ve bedeni, arzularından bağımsız olarak dışsal koşullara göre işlemeye zorlayabilir (Federici, 2014: 214).

48 Foucault'nun cinselliğin tarihini, özel olarak Viktoryan dönemdeki tarihini aktarırken kadın ve erkeğe özel olarak bir aktarım yapmak yerine insanoğlunun tarihsel bütünlüğü içinde anlatım yapmış olması bazı noktalarda sapmalara yol açmaktadır. Örneğin biyoiktidarın, kadın ve erkek için genel olarak üreme merkezli ve evlilik kurumu içinde sınırlandırılmış bir cinselliğe izin verirken; üreme fonksiyonu dışına çıkan cinselliğe de hiç olmazsa kâr çarklarına yeniden sokulabilecek bir mekânda "genelevlerde" yer ayrıldığını belirtir (Foucault, 2013: 12). Ancak buralarda yaşanılan cinselliğin sosyolojik bedelini, kadın ve erkek aynı oranda ve şekilde ödemediğini gözden kaçırmaktadır. Ayrıca burada kadın metalaşırken erkek bu "ürünün" alıcısı olarak yine bir iktidar durumundadır. Bugün dahi cinselliğin domestik ideoloji bağlamında sınırlandırıldığı toplumlarda eylemin izin verilmiş güvenli ve üretken alanların dışına çıktığında, bu eylemden dolayı toplumsal olarak yargıdan nasibini alan çoğu kez yalnızca kadın cinsiyetinin olduğu gözlemlemektedir. Hatta yakın zamanlarda çıkan haberlerde Sudan'da bir grup erkeğin kendisine tecavüz ettiğini söyleyen Etiyopyalı bir kadın mahkeme tarafından, "ahlaka aykırı davranış"tan suçlu bulunup bir ay hapis cezasına çarptırılmıştır (BBC, 2014). Bu durum aslında ana hukukunun yerinin baba hukukunun almasıyla başlayan sürecin doruk noktası olarak görülmelidir. Nihayetinde ataerkil yapı erkek soyunun devamını garanti altına almaya çalışırken, bu soyun kadın aracılığıyla devamını sağlayan cinsel ilişkinin sadece ve sadece belirlenen erkek tarafından gerçekleştirildiğini de garanti alma zorunluluğunu ge-

dönemde Domestik İdeoloji bağlamında cinselliğin düzenlenişine açıklık getirir: üreme amaçlı olmayan ve gayrı meşru cinsellik, toplum tarafından kesin olarak reddedilir. Kadın ve erkeğin, alanlar ve cinsel beklentiler düzeyinde farklılaştırılması, üreme dışı cinsel faaliyet durumlarında kadınların şeytanî *Lilith* ile özdeşleştirilmesini de kolaylaştırmıştır. Yine aynı sebepten ötürü "iyi iffetli kadın", ancak ve ancak çocuk sahibi olmak için cinsel faaliyette bulunur. Kadını aklî değil ancak ruhanî yanıyla ön plana çıkartan Domestik İdeoloji, kadının alanını hane içi, rollerini de eş ve anne olarak tanımlarken onun tek eşliliğini de kendisine benimsetmeyi başarmış; kadının ev içinde özerklik geliştirmesine de yardımcı olmuştur(Rogin, 1988: 59-60). Bu da ironik bir şekilde nihayetinde Feminizm'in gelişmesine katkıda bulunacaktır. Ancak bu, domestik ideoloji taraftarlarının onları, kadın ve erkek eşitliği söylemi bağlamında eleştirip şeytanlaştırmasına engel değildir.

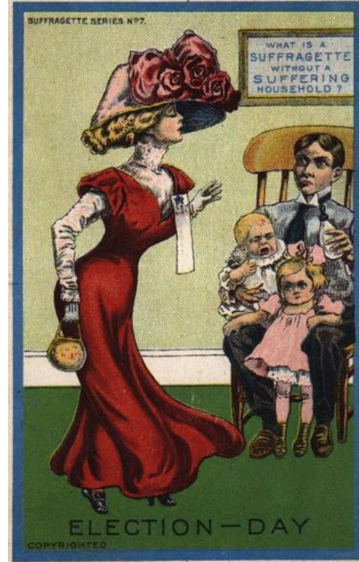


Resim 2. "Süfrejetler: Hiç öpülmemişler" (Anti-Suffragette Postcards Posters & Cartoons, 2012)

Bu eleştirilerin en yoğunlaştığı alanlar 19. yüzyılda kadınların oy hakkı elde etmek için giriştiği mücadelelerde ortaya çıkar. Bu dönemde dağıtılan el ilanlarına bakıldığında oy hakkı için mücadele ederken evdeki annelik ve eşlik rollerini ihmal eden kadınların nasıl da şeytanileştiğine dair vurgular dikkati çeker. "Seçim Günü" (*election-day*) başlıklı posta kartı [resim 2] 20. yüzyılın başlarında domestik ideoloji taraftarlarının, kadının ev içi rollerine yönelik vurgusuna karşılık

rektirir. Özellikle tarihsel süreçte günümüzdeki biyolojik testlerin olanaksızlığı göz önüne alındığında kadının tek eşliliği erkeğin soyunun saflığından emin olabilmesi için elzemdir. Bu zorunluluğun kadın tarafından da benimsenmesinin araçları tarih boyunca sürekli olarak üretilmiştir ki, bu kaynakların başında dini referanslar gelmektedir.

oy hakkı için mücadele eden kadının bencilliğini öne çıkartan binlerce karttan bir tanesidir. Bir diğer örnekte [resim 3] ise oy hakkı için mücadele eden kadınların aptal görünüşlü ve cinsel anlamda cazibesi olmayan kadınlar şeklinde betimlendiği görülür. Diğer bir deyişle, erkekler tarafından bir eş ve anne olarak seçilmeyi beceremeyen kadınların elinde son seçenek oy hakları için mücadele etmek kalmış gibi görünmektedir. Öte yandan her ne kadar buradaki eleştirinin çıkış noktası "kadının aile içi rollerini" ve dolayısıyla domestik ideolojiyi bırakmış olması ise de eleştirinin genel olarak Feminizm'e yöneldiği ve Feminist kadının gittikçe artan bir ivmede "şeytanlaştırıldığı" bir süreç yaşanmaktadır. Domestik İdeoloji 50'lerde Cumhuriyetçi Amerikan Rüyası'nın merkezini oluştururken, halen *femininemystique* görünümündeki çağdaş türü ile birçok toplumda geçerliliğini sürdürmektedir.



Resim 1. Anti-suffragette Postcards ("Acı çeken bir ev ahalisi olmadan bir süfrajet nedir ki?") (University of Northern Iowa, 2003)

Feminizmin Şeytanlaştırılması

Daha önce de değinildiği gibi şeytanlaştırma olgusu, bilişsel temelinde var olan 'benimsenmiş ahlaki değerleri tehdit altına aldığı' düşünülen kişilere karşı geliştirilmiş bir tür programlı ve sistematik ötekileştirme aracı olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede özellikle muhafazakârlarca paylaşılan ortak değerler belli kesimlerin ve bu kesimler içinde özel olarak erkeklerin çıkarlarını daha çok savunduğu bir ön kabul olarak alınabilir. Böylece "kadının şeytanlaştırılması" denildiğinde, azınlık kesim olarak kadınların, sayısal olarak azınlık olmasına

gerek kalmaksızın erkek egemen toplum içinde tutunmaya çalışırken bu konularda değişiklik talebiyle ortaya çıktığında ya da doğrudan eyleme giriştiğinde yerleşik kültür açısından nasıl yargılandığı anlaşılmalıdır.



Resim 4. Karikatürist Thomas Rowlandson, *The Contrast*, 1792, British Museum, Londra

Bu durumun erkek egemen bir toplum olarak Britanya'da daha ortaya çıkmadan nasıl bir korku yarattığını o dönemin broşüründe [resim 4] görmek mümkündür: 1792'lerde devrim tehdidi Britanya'ya doğru uzandığında Avukat John Reeves, eşitlikçi ve cumhuriyetçilere karşı *Association for Preserving Libertyand Property* (*Özgürlük ve Mülkü Koruma Derneği*) kurmuş ve bu derneğin Londra örgütü o dönem için oldukça etkili bir politik broşür hazırlayıp dağıtmıştır: amaç, feministleşmeye başlamış Fransa'yı politik bir anarşi ortamı olarak gösterip, ataerkil Britanya'daki huzura işaret etmekti. Bu amaçla da Thomas Rowlandson tarafından çizilen "The Contrast" (*Zıtlık*) başlıklı karikatür kullanılarak çoğaltıldı. Burada özgürlüğün iki farklı kadın figürü ile temsil edildiği görülmektedir. Huzurlu *Britany*[49] adaletin terazisini ve *Magna Carta*'yı taşımaktadır. Diğer yandaki özgürlük betimlemesi Fransa'yı anlatır ve bu betimlemede Fransız özgürlüğü olan kadın[50] vahşi *Medusa* olarak ölüm ve yıkımla çerçevelenmiş

[49] MS. 1. yüzyılda Büyük Britanya adını anlatan Britannia, MS. 2. yüzyılda Korintos miğferi takan, üç dişli mızrak silahlı ve zırhlı tanrıça olarak kişileştirilmiştir.

[50] Fransa'nın bayrağında da yer alan kadın Marianne, Özgürlük ve aklın kişileştirilmesidir.

bir şekilde gösterilir. Bu ölüm ve yıkımın adı Fransız Devrimi'dir[51]. Bu açıdan bakıldığında çizimde neden özellikle kadın figürlerinin tercih edildiği bir kez daha anlam kazanmış oluyor. Politik mücadeleye uzaktan kendisine verilen roller çerçevesinde bakan kadın "iyi" iken, doğrudan aktif politik mücadeleye girerek hak ve eşitlik için mücadele eden kadın şeytanlaştırılmıştır. Fransız Devrimi'nde aktif rol oynayan kadınların eşitlikçi mücadelesini öven Britanyalı kadın yazarların varlığı kadar, yerleşik kuralları ve burjuva kazanımları korumak ve kadını kamusal alan yerine özel alanda ev işleri ile ilgili sorunlarla sınırlandırmak isteyen Britanyalı Muhafazakâr kadın yazarlara da dikkat çekmek gerekir (Craciun ve Lokke, 2001: 7). Domestik ideoloji taraftarı bu yazarlar, hemcins olmalarının bir önemi olmaksızın kadınların politik hak mücadelesinde şeytanlaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Kapitalizmin gelişme çağında çıkan ayaklanmalara öncülük eden kadınların sonradan cadılaştırılmak suretiyle öldürüldüğü bir sürecin yaşanması, mevcut iktidar yapısını tehdit ettiği oranda kadınların şeytanlaştırıldığının ilk somut ve toplu göstergesi olduğu kadar, kadınlar için ibretlik bir hikâyeler dizisi de olmuştur. Bu bağlamda haklar mücadelesinde kadınların hemen bir araya gelememesi mazur görülmelidir. Öte yandan elbette bu düşünceyi benimsemeyen ahlaken kendisinin özel alana ait olduğuna gönülden inanmış kadınların varlığını da yadsımamak gerekir. Kadının, erkek cinsine göre "aşağılığını" geliştirircesine anti-feministler, diğer cinsiyetle "farklılık içinde eşitlik" sağlamaya çalışırken (Beauvoir, 1956: 22) elde ettikleri kazanımlar, çoğu kez kadının özel alandaki rollerini pekiştirici kazanımlardır. Örneğin elbette eğitim hakkını her tür kadın hakkı savunucusu talep eder, ancak kadınların doktor değil de hemşire, patron değil de sekreter, müdür değil de öğretmen olacak kadar eğitimini sağlamanın yeterli olup

---

[51] Bu çizimin popülerleşmesinden bir yıl sonra, 1793 savaşıyla beraber siyasal kutuplaşmanın daha da ileri gittiği görülür. Bu arada Britanyalı kadınların, Fransa'daki Feminist olaylara ilgisi de artmaktadır. Devrim karşıtları ise kadınların siyasetle ilgilenmesini son derece uygunsuz bulur, onun yerine kendilerini anne ve eş olarak geleneksel rollerine adamaları beklenir (Kennedy, 2001: 320).

olmadığı noktasında iki görüşün duruşu çoğu kez farklılaşır. Bunkle'a göre (1974: 27)Feminizm tarihi içine dâhil edilmesine karşın Hale, Beecher ve Eddy aslında anti-feministlerdi. 19. yüzyılda Feminizmin gelişmesi yalnızca domestik reformcuların çalışmalarını Feminist bulaşıcılığına karşı bir panzehir olarak tasarladıklarını açıklıkla tanımladıklarında ortaya çıkmıştır. Günümüzde artık Feminizm ve Feministler şüphesiz küçük bir azınlık ya da homojen bir grup değildir. Muhafazakarlık, İslamcılık, sol ve sağ tüm ideolojilerde olduğu gibi içlerinde bir çok farklı fraksiyon yer alır. Ancak Feminizm söz konusu olduğunda bu ideolojinin, genelde tek bir türüne, Radikal Feminizm'e indirgenerek toplumsal üremeye, aile yapısına, dine ve gelenek göreneklere, ahlak yapısına ters bir ideoloji olarak damgalanır. Öyle ki insanlar, gayet feminist açıklamalar yaparken bile *"ben Feminist falan değilim yanlış anlamayın ama…"* gibi notlarla önce kendilerini "aklama" ihtiyacı duymaktadırlar. Oysa diğer yanda global düzeyde birçok noktada buluşarak hareket eden Yeni Sağ'ın yerel temsilcilerinin kültür ve din farklılıkları bir kenara bırakıldığında, aynı anti-feminist söylemi dile getiren ve gittikçe daha yüksek sesli bir koroya dönüştüğüne şahit olmaktayız. Bu bağlamda geleneksel ve dini açıdan kadına uygun görülen roller, annelik ve erkeğin eşi rolleri, kısaca domestik olanı tekrar pazarlanmaya başlamıştır. Hatta Yeni Sağ'ın ilk temsilcilerinden Margaret Thatcher bile son derece baskın bir karakter olduğu tüm politik çevrelerce bilinmesine rağmen, iktidarı süresince her zaman için kendisinin önce bir eş ve anne olduğunu belirtmiştir. Hatta kendisinin tam bir anti-feminist olduğunu belirtmekte sakınca yoktur. Öte yandan elbette anti-feministlik, Feminizm'in şeytanlaştırıldığı sonucu için yeterli değildir. Ancak yeni muhafazakârlığın özellikle 11 Eylül sonrasındaki formunda ötekileştirme yoluyla düşman yaratma ve her türlü baskı politikalarını haklılaştırma girişimleri, Feministlere yönelik de bir antagonistik potansiyel taşımaktaydı. Nitekim Hristiyan Muhafazakâr Patrick Henry Koleji'nde 'erkek hakları savunucusu' Stephen Baskerville'in verdiği derste Feministlerin ve İslamcıların Hitler ve Stalin ortaklığı gibi Hristiyanlığı kamusal yaşamdan çıkarmak için

beraber çalıştıklarını iddia etmiştir. Baskerville'e göre bu gruplar eşitlik, adalet gibi söylemlerin ardında asıl amaçlarını gizlemektedirler: gücü elde etmek. Ortak amaç düşünüldüğünde, farklılıklar da ikincil öneme sahip hale gelmektedir. Baskerville'e göre Feministler, tecavüzü, ev içi şiddeti ve çocuk istismarını 'suç' olarak kabul ederek 60'lardan 80'lere kadar süren Cinsel Devrimi (Cinsel Özgürlük Hareketi), hükümeti *anaerkil birleviathan* (*matriarchalleviathan*)'a dönüştürmek için kullanmışlardır. Baskerville bu iddialarını Pensilvanya Üniversitesi'nde Profesör Marie Gottschalk'ın kadın grupların etkisi üzerine olan teorisine[52] dayandırmaktadır: kadınların daha fazla alana dâhil olmaları ile tecavüz, şiddet gibi unsurların suç çeşitliliği bazında[53] artışına yol açtığını iddia eder ki, bu da ona göre Batı'nın kendi imalatı Stalinizmi'dir. Bu yeni suçlarla beraber devlet, *Potiphar'ın karısı*[54] gibi hareket etmektedir (Baskerville, 2013). Feminizm'in şeytanlaştırılması Baskerville örneğinde de görüldüğü üzere temelde paylaşılan ya da paylaşılagelmiş ve dolayısıyla erkek egemen toplumun hegemonik sınıfına hizmet eden değerleri tehdit eden bir çerçeve olarak işlev görür. Lendway'a göre bu çerçeve, belirli bir probleme özel bir dikkat çekme

---

52 Marie Gottschalk, *Th ePrisonand the Gallows: The Politics of MassIncarceration in America* (Cambridge Studies in Criminology), 2006. Gottschalk bu çalışmada hapishanede hüküm giymiş olanlara görüşerek kadın hakları ve kadına yönelik şiddete karşı grupların hukuk ve düzenle ilgili çalışmalarından sonra özellikle kadına yönelik işlenen suçlardan dolayı suçun kapsamının ve suçluluk süresinin arttığını ve devletin de bir hapishane devleti (*carceralstate*) haline geldiğini iddia eder.

53 Baskerville'e göre, çoğu kez aslında iki tarafın da rızasına dayanan *tecavüz*; fiziksel bir tehdit içermeyen *ev içi şiddet*; basit bir flört hareketi olabilecek *cinsel taciz*; aslında çocuk eğitimi için yapılan herhangi bir eylem olabilecek *çocuk istismarı*; aslında homoseksüellere yönelik eleştiriden ibaret olan *zorbalık*; aslında boşanma sebebiyle çocuğunu görmek isteyen babanın takibinden ibaret olabilen *sinsice takip* (*stalking*) gibi "yeni" suçlar üretilmiştir.

54 Tevrat'ta, Yaratılış: 39: Yusuf ve Potifar'ın Karısı, iftiracı rolüyle şu şekilde betimlenmektedir: *Potifar'ın karısı her gün kendisiyle yatması ya da birlikte olması için direttiyse de, Yusuf onun isteğini kabul etmedi. Bir gün Yusuf işlerini yapmak üzere eve gitti. İçerde ev halkından hiç kimse yoktu. Potifar'ın karısı Yusuf'un giysisini tutarak, "Benimle yat" dedi. Ama Yusuf giysisini onun elinde bırakıp evden dışarı kaçtı. (…) Hizmetkârlarını çağırdı. "Bakın şuna!" dedi, "Kocamın getirdiği bu İbrani bizi rezil etti. Yanıma geldi, benimle yatmak istedi. Ben de bağırdım..."*

fonksiyonu görür: onlara anlam verir, belirli olayları ve deneyimleri ilişkilendirir, böylece sebeplerin altını çizer ve çözümleri önerir. Örneğin domestik ideolojinin güncel temsilcileri olarak Amerikan medyası, kadının çalışması yönündeki cesaretini kırarken, çocuklarının başına gelen her türlü olumsuzluğun sorumlusu olarak da kadınları göstermektedir: '*Eğer kadınlar evde otursaydı ve çocukları için yemek yapsaydı çocukları daha sağlıklı ve mutlu olurdu* (Lendway, 2011). Nihayetinde mevcut taşları yerinden oynatmaya kalkan her türlü davranış biçimi şeytan ya da onunla ilişkilendirilmiş kötülükle özdeşleştirilmeyi "hak eder". Ancak gözden kaçırılan nokta, toplum, cinsiyetler bazında ikiye bölünüp, iş ve ücret için, kadın ve erkek arasında mücadele gerçekleştirilirken, asıl sınıf çatışmasının daha kapsamlı bir şekilde gerçekleştiriliyor oluşudur.[55]

Öte yandan Yeni Sağ'ın uygulayıcılarının yerel hükümetlerinin yeni muhafazakâr kültür politikalarından ve yeni liberal ekonomi politikaları gençleri gelecekle ilgili hatta bugünle ilgili kaygılar içinde tutmakta ve onların eşitlik adalet gibi söylemlerin savunucusu olmasını da engellemektedir. Hogeland'ın bu konudaki vurgusu, Feminizmi bir sonraki nesle taşıması beklenen genç kızların Feminizm korkusu üzerinedir. Hogeland, genç kızların, (kadın olmaktan kaynaklanan sorunların bilincine dikkat çeken ve Feminist farkındalık için olmazsa olmaz koşul olan) "*cinsiyet farkındalığı*" ile (bunun bir adım ötesine giderek kadınların kendi kararlarını alabilmesini ve uygulayabilme özgürlüğüne sahip olabilmesi için sorular soran ve cevaplarını arayan) "*Feminizm farkındalığı*" arasında bir ayrıma zorlandığını belirtir (Hogeland,

55 Federici (2014: 171): "…kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar farkı ve kadınların karşılığı ödenmeyen emeğinin doğal bir aşağılık kisvesi altında gizlenmesi, kapitalizme iş gücünün karşılığı ödenmeyen kısmını inanılmaz derecede genişletebilme ve kadınların emeğini biriktirebilmek için erkeğin ücretini kullanabilme olanağını sunmuştur. Çoğu durumda bu iki etken, sınıf antagonizmasının erkekler ile kadınlar arasındaki bir antagonizma olarak çarpıtılmasına hizmet etmiştir".

1994)[56]. Gündelik hayatta erkek egemenliği (bireysel şiddetin sıklığı bir kenara bırakıldığında) çoğu kez kendisini doğrudan göstermez. Kadınlar da kendilerini ötekileştirilmiş bir çevrede büyümeye alışmış birer varlık olarak, özel olarak sorgulamadıkları sürece bu ikincilliği ya algılamazlar ya da sosyalleşme sürecinde normalleştirirler. Ancak Hogeland'ın üzerinde durduğu nokta tam da burasıdır. Ona göre erkek egemenliğinin bir ürünü olan sistem, yine onun bireysel patolojilerini anlamayı engeller ve bunu kurumsal bir güç olarak benimsetir. Bunların sorgulanması, yine erkek egemen siyasetin işine gelmeyen bir şekilde, Feminizm'in işidir. Oysa toplum, kız çocuğunu daha ilk yaşlarından itibaren "gelin" ve "anne" olma motivasyonları çerçevesinde büyütür. Tüketim kültürünün etkisi ise yadsınamaz bir şekilde güzellik ve karşı cins tarafından beğenilme üzerine odaklanmıştır. Evlenmemek bir "eksiklik"tir, anne olmamaksa bir başka "eksiklik". Hogeland, Feminizm ile domestik roller arasında kalan ama diğer yandan da birliktelik amacı güden günümüz genç kızlarının Feminizm'le beraber kendini talep edecek erkeklerin azalmasından korkabileceğini vurgular. (Hogeland, 1994). Hogeland, bu korkuyu pek de haksız bulmaz ve şu soruyu sorar: Kaç tane Feminist sempatizanı erkek tanıyorsunuz? Nihayetinde Feminist kadınların daha açıklıkla bildiği gibi, Feminist olmanın bir maliyeti vardır ve bu maliyet yaşanılan çevrenin modernliğine göre, *evde kalmışlık*tan, *lezbiyen* ya da *feminazi*'ye kadar değişen çeşitlilikte bir ithamlar zinciri içerir. Öte yandan bu bedellerin varlığı erkek egemen kültür adına birçok kazanım ortaya koyar; öncelikle yeni nesil kadınları Feminizm'in literatüründen uzak tutarak sorgulanma riskini kaldırır; diğer yandan erkek egemen kültüre ait çıkarların sürekliliğini sağlar; kadınlara biçilen domestik roller bazında sınırlı kal-

56 *Feminizm korkusu temelde cinsiyete yönelik bir korku değil bir siyaset tarzı korkusu olarak ortaya çıkar. Siyaset tarzı korkusu ise misilleme ve sonuçlar içinde yaşama korkusu olarak anlaşılmalıdır. İşte bu noktada, şeytanlaştırma olgusunun neden ortaya çıktığını görmekteyiz. Siyasal misilleme korkusu oldukça gerçekçidir. Feminizme karşı güçlü çıkarlar vardır. En başta kadınların karşılaştırılabilir değerde bir ekonomik hak talebi kapitalizmin çıkarlarına terstir. Kadınların cinsel özerklik talepleri de birçok erkek ve kurumun da çıkarlarına terstir*(Hogeland, 1994).

malarını sağlar ve onların rekabet ortamına girerek şartları zorlaştırmasını engeller; evlilik açısından bakıldığında ise hem bu kurumdan en çok nemalanan erkek cinsiyeti olurken hem de bu kurumun temel talepkârını kadın olarak tespit eder ve böylece istediği yaşta kendinden çok küçük kadınlarla evlenme şansını korur. Feminizm'in şeytanlaştırılması vasıtasıyla erkek egemen değerler korunurken, kadınlar da ayrıntısını bilmediği ve hakkında ne düşüneceğini yine erkek egemen kültür tarafından öğrendiği bir olguya çoğu kez dehşet içinde bakar.

4. TÜRKİYE'DE KADININ ŞEYTANLAŞTIRILMASI

Türkiye'de kadının şeytanlaştırılması olgusunu tartışabilmek için elbette İslam dini çerçevesinin etkisini çizmek gerekir. Ancak Arap ve Türk toplumlarındaki kadınların statü farklılığı bile, İslamiyet'in dışında başka faktörlerin de etkisi olduğunu düşündürtmeye yetecek güçtedir. Bu farklılaşmanın coğrafi, sosyo-kültürel ve tarihsel temelleri bulunmaktaysa da asıl can alıcı nokta İslamiyet'in Arap toplumuna ulaştığında, Arap kadınının içinde bulunduğu (tecavüz, kölelik vb.) kötü statü ile Türk toplumuna ulaştığında kadının sahip olduğu eşitlikler arasındaki farkta yer almaktadır. Türk toplumunda, kadının statüsü hakkında daha ileri yorumlara girmeden önce genel olarak tüm kutsal metinlerde ancak özel olarak Kur'an-ı Kerim'den aktarılan metinlerin algılanmasıyla ilgili önümüzde birkaç sınırlayıcı nokta bulunduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu sorunların ilki dil yapısı ve kelimelerin kültürel çerçevelerine dayanan etnografik sorunlardır. Ne kadar başarılı bir çeviri olursa olsun bir Shakespeare metni hiçbir zaman 16. yüzyıldaki orijinal dilinde okunduğu ve kodlamaları orijinal kültüründe algılandığı zamanki gibi amaçlanan karşılığını vermeyecektir. Bu sıkıntı 1400 yıl ve öncesine ait kutsal kitaplar için daha da geçerlidir. Üstelik yine Shakespeare örneğinden devam edersek, bir manzum eser kendi dilini çok iyi bilen ve okuyan biri tarafından bile ne yüzyıllar sonra ne de yazıldığı gün tam olarak yazılma amacı çerçevesinde algılanabilir. Bu noktada bir diğer sorun ortaya çıkar: anakronizm. Bugün

Shakespeare'in eserlerinde kullanılan olguların pek çoğu artık günümüzde geçerliliğini yitirmiştir ve bu sebeple de çeviri bir manzum eseri 16. yüzyıl şartlarında düşünüp algılamaya çalışırız. Kutsal kitaplarda ve özel olarak Ku'ran-ı Kerim'de geçenleri algılamak istediğimizde de yukarıda sıralanan her üç sorunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bu sorunları aşmak için elbette müfessirlerden yardım alınır, ancak nihayetinde bu kişilerin etnografik kurgusu ve dünya görüşü kaçınılmaz olarak farklılıklara yol açar. Bu sebepledir ki farklı mezhepler, farklı tarikatlar, farklı cemaatler ve dini pratikler şekillenir. O nedenle aşağıda, söz konusu bağlamı göz önünden kaçırmadan kadınla ilgili alıntıların asgari müşterek noktalarına değinilecektir.

İslamiyet öncesi Türk toplumlarına bakıldığında kadın ve erkek eşitliği dikkat çeker: ülkeyi Hakan ve Hatun beraber yönetir, kanunları beraber imzalarlar. En güçlü tanrıça da Ana Tanrıça'dır. Örneğin Sümerlerle yüzde doksana varan dil benzerliğinden yola çıkarak onların Türk olma ihtimali bir veri olarak alındığında, daha önce de bahsi geçen Sümer Tanrıçalarının gücü ve statüsü Türkler'de kadınların statüsü hakkında fikir vermektedir. Geçiş dönemini yaşayan Selçuklularda halen kadının güçlü bir konuma sahip olduğu görülür. Ancak İslamî Arap ve Hristiyan Bizans arasında kalan ve her iki durumda da ataerkil yaşamın etkisine maruz kalan kadının, bu dönemle birlikte özellikle politik ama genel olarak sosyal statüsünde, evlilik, miras, boşanma, eğitim gibi hakların yeni düzenlenmiş halleriyle bir gerileme sürecine girdiğini görüyoruz. Kadının örtünmesi gereği de bu bağlamda önce Mezopotamya ve sonra İran, Helen, Hristiyan ve nihayetinde İslam kültürünün bir ürünü olarak ortaya çıkıyordu. Bunun en önemli sebebini, Musevilik ve Hristiyanlıkta üstlenilen kadının ikincil statüsünün İslamiyetin uygulamasında da açıkça devam ettirilmesinde ve Ana Tanrıçalara[57] yer veren çok tanrılı pagan anlayışın tamamıyla derdest

57 Türk Mitolojisine bakıldığında baştan çıkarıcı kötü ruhlu Kiştey; fesat tanrıçası Satılay; Cehennem varlıklarından sorumlu Şimiltey; kötülük tanrıçası Al Ana; gazap tanrıçası Hu Hanım; kötülük tanrıçaları Kara Kızlar; yeraltı güçlerini temsil eden Şahmaran; baştan çı-

edilmesinde bulabiliriz.[58] Pagan anlayışın yerini alan İslamiyet'in Arap toplumundaki kadının statüsünü iyileştirdiği pek çok kaynakça dile getirilmektedir, ancak Türk toplumunda nasıl bir dönüşüm yarattığını anlamak için öncelikle İslamiyet'te kadının politik ve sosyal statüsüne değinmek gerekir.

Kur'an-ı Kerim'in önceki iki kutsal kitabın -her ne kadar onların deforme edildiğini iddia etse bile- varlığını kabul etmesinden ötürü burada da kadınla ilgili benzer noktalarla karşılaşacağımızı ön görebiliriz. Bu benzerliklerin ilki yaratılış ile ilgilidir. Ancak bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim dışında, Hadisler de İslami inançlar bütünlüğü üzerinde etkili diğer bir kaynaktır. Örneğin peygamberin, önceki kitaplardan yola çıkarak kadına ilişkin yorum geliştirdiği görülmektedir.[59] Böylece

---

kartıcı tanrıça Erke Hanım gibi şeytanlaştırma örnekleri mevcuttur. Ancak bunlara karşın güçlü bir iyiliksever tanrıça ordusu da yerini almıştı. Örneğin, evren tanrıçası Telekey; yaşam döngüsünü başlatan Ak Ana; koruyucu Varlık tanrıçası; çocuğa ruh veren doğum tanrıçası Kübey; sudan sorumlu tanrıça Maygıl; şifa veren tanrıça İçite; güçlü gülüşleriyle doğum yapan hatta kadını doğurtan İnehsit; yaşam enerjisi gönderen Yayuçi; doğum ve bereket sağlayan tanrıça Umay; yaratıcı tanrıça Ulu Ana; gücü temsil eden Ud Ana; devleti ve egemenliği koruyan tanrıça Etügen; Türk boylarına yol gösteren Geyik Ana; insanların ilk büyük annesi (Güneş Tanrıçası) Gün Ana; çocukları koruyan tanrıça Dayıkın; insanlara tanrılardan haber getiren tanrıça Cargıl Hanım; yaşam ağacını gözeten ve sulayan tanrıça Suvolta; geçinenleri koruyan Bayanay; yolcuları koruyan Belen Hanım; kartaldan türediklerine inanan Türk boylarının kartal tanrıçası Bürküt Ana; bazı Türk boylarının ondan türediklerine inandığı ağaç tanrıça Ağaç Ana; güzellik tanrıçası ve sevgi veren Ayzıt; gücü ve toprağı simgeleyen tanrıça Ayı Ana; kadınların işlerini gözeten Ambar Ana; yaratıcı tanrıça Amma Hanım; savaş tanrıçası Alma Hanım; yeryüzünü koruyan Alahçın Hatun

58 Tanrıça olgusunun eleştirisini Necm Suresi'nde görmek mümkündür: (53/Necm, 27) *Şüphe yok ki ahirete inanmayanlar, meleklere dişi adları takıp duruyorlar.*

59 "*Kadınlar hakkında hayır tavsiye ediniz. Çünkü kadın, eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri tarafı, en üst tarafıdır. Onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın, hali üzerinde bırakırsan öyle kalır. Kadınlar hakkında hayır tavsiye ediniz*". Kur'an-ı Kerim'de kadının, erkeğin kemiğinden yaratıldığına dair hiçbir ifade geçmemesine rağmen Tevrat ve İncil'de bu yönde açıklamalar bulunmaktadır. Aşağıdaki hadis-i şerif de, kadını değiştirmeden olduğu haliyle kabul edilmesi gerektiğini nasihat eder. Ancak buradaki "eğrilik", erkeğin "doğruluğu" karşıtlığında bir eğrilik midir sorusunun cevabı yorumlayıcıların perspektifine göre değişmektedir: "*Kadın eğri kaburga kemiği gibidir. Eğer doğrultmaya kalkı-*

Ana Tanrıçanın ve Tanrıçaların statü kaybı ve Erkek Tanrının ön plana geçmesinden itibaren ortaya çıkan dinlerde kadının ikinci sınıf olarak değerlendirilmesinin bir süreklilik gösterdiğini görmekteyiz. Bu sürekliliğin son zinciri olarak İslamiyet'teki yorumların, özellikle gelişmekte olan ülkelerde yine okuma yazma bilen veya yorumlayabilecek düzeyde eğitim alabilme ayrıcalığına sahip olan erkek seçkinlerce gerçekleştirildiği düşünüldüğünde, tıpkı Mitolojik tiyatral hikâyeleri yazma ayrıcalığına sahip erkeklerin vesile olduğu gibi, kadının din çerçevesinde belirlenmiş olası bir statüsünden daha da aşağıda yer almasını meşrulaştıracak çeşitli yorumlar getirilmesine şaşırmamak gerekir. Bu tarz yorum farklılıkları ise günümüzde dokuz yaşlarında kız çocuklarıyla evlenmenin caiz oluşundan, kadınların sünnet edilmesine, zina halinde taşlanarak öldürülmesine kadar çeşitlenen uygulama farklılıklarını beraberinde getirmektedir. Oysa bugün biliyoruz ki Hz. Muhammed'in eşlerinden Hz. Ayşe, erkeklerin dini eğitiminde bizzat rolü bulunan nüfuzlu bir kadındır.

Öte yandan yorumları bir kenara bırakıp tekrar yalın halde Kur'an-ı Kerim'in perspektifine baktığımızda pek çok ayette kadınla evliliğin ve *hak* olarak tanınmış cariyeliğin düzenlendiğini görürüz (4/Nisâ, 3). Burada eşler arasında adil olmak gibi "*olumlu*" sayılabilecek bir ölçüt geliştirilmiş olsa da, bu düzenlemeyi anakronik bir değerlendirme yapmadan ele almak gerekebilir. Hâlihazırda (4/Nisâ, 129) bu dengenin kurulmasının imkânsızlığı da dile getirilmektedir. Böylece aslında her ne kadar "hak" gibi görünse de çok eşliliğin zorunlu olmadıkça gerçekleştirilmemesi gereği ortaya çıkar. Nitekim 1400 sene önce Arap toplumlarında hem savaşların sıklığı sonucu dul kalan kadınların çokluğu, hem de tecavüzler sonucu zor durumda olan kadınların korunması için zaruri bir yöntem olarak geliştirilmiş olan çoklu evlilikleri

şırsan kırarsın. Eğer mutlu bir hayat yaşamak istersen o eğriliği ile beraber faydalanırsın." Nitekim bir yoruma göre bu hadisler daha çok kadının inatçı yanına vurgu yapmakta, onun Âdem'le olan organik bağından ziyade bir kadın olarak eksik ve hatta dikkat edilmesi gereken yanına dikkat çekmektedir.

bugün halen savunmak, o dönemin ulaşım aracı deve olduğu için bugün -daha güvenli ve kurumsal araçlar geliştirilmiş olmasına rağmen- yine deveyi tercih etmeye benzer. Bu bağlamda yorumdan yoruma değişmekle beraber sosyal devletin olanaklarına güvenmek, kadınların eğitilerek meslek sahibi yapılmasına ortam yaratmak yerine bu hükümleri işletmek İslam'ın araçsallaştırılması gibi görünmektedir. Nitekim o dönemin şartlarında miras ve boşanma hukukuyla ilgili düzenlemeler[60] göz önüne alındığında, kadını oldukça koruyan ifadeler içerdiği dikkat çeker. Kadın cinsiyetine yönelik ikincil perspektifin izlerine rastlamak da mümkündür: örneğin Nisa suresinde (4/Nisâ, 34, 128) erkeklerin kadınları koruma görevlerine referans verilirken, erkeğin üstünlüğü açıkça belirtilir. Buna göre *iyi kadın, itaatkârdır* da. Ancak kadının kocasından memnuniyetinin sorgulandığı durumlar için de, uzaklaşmanın hayırlı olduğu bildirilir. Yusuf suresinde (12/Yûsuf, 23-51) anlatılan hikâye Tevrat'ta Yaratılış:39'da *Yusuf ve Potifar'ın Karısı* başlığı altında aktarılan hikâyedir ve kadının ortak bir şekilde şeytanlaştırılmasına örnek teşkil eder. Kur'an-ı Kerim kadının fitne çıkarabilme gücünü şu ifadelerle tespit eder:*12. (Yûsuf Suresi), 28. Kadının kocası Yûsuf'un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce dedi ki: "Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür. "*Ancak Kur'an-ı Kerim'de, gerek Eski Sözleşme ve gerekse Yeni Sözleşme'ye göre kadınlarla ilgili düzenlemelerde çok daha fazla olumlu ya da en azından nötr karakterlerle karşılaşırız. Hatta Cennet'ten kovulmalarına yol açan meyveyi yemeleri için ikna eden kişi *Havva* değildir, (20/Tâhâ, 116-123) anlatıya bakılırsa ikisinin aynı anda ikna olduğunu anlarız. *Havva* ve cinsiyetinin "ilk günahı" anlatımının tercih edilmediği gözlemlenir. Ayrıca kadın ve erkeğin günahı ve cezalandırılması noktasında (24/Nûr, 2. -26; 33/Ahzâb, 35) denk tutulması da bir başka dikkat çekici noktadır. Elbette kadının İslamiyet'teki yerini algılamak için yeterli bir çözümleme geliştirmek başlı başına bir kitap ya da kitap bölümü ayırmayı gerektirir. Bu bağlamda Ku'ran-ı Kerim'in diğer iki

60 (2/Bakara, 35; 2/Bakara, 230; 4/Nisâ, 4- 24, 32-33; 33; 33/Ahzâb, 49; 65/Talâk, 1, 2, 6)

kutsal kitaba göre kadına bakış açısının *görece* olumlu olduğunu,[61] ancak erkek egemen politik kültürü tarafından suiistimal edildiğini belirtmekle yetineceğiz.

Bu kültür içinde ortaya çıkmış olan Osmanlı Devleti ve kadını, Batı'da Hristiyanlığın ve Doğu'da Arap tarzı İslamiyet'in arasında ve her iki kültürden aldığı ataerkil toplum yapısı ile gelişir. Bir köprüde yer alan Osmanlı İmparatorluğu köprünün iki tarafından ne hiçbirine tam olarak benzemekte ne de hiçbirinden tam olarak ayrışmaktadır.[62] Ataerkil Osmanlı İmparatorluğu'nda, Padişah eşleri çoğunlukla küçük yaşlarda Türk veya Müslüman olmayan Batılı veya Kuzeyli ülkelerden alınarak asimile edilen cariyelerden seçilmekteydi ve Kağan'ın Hatun'unun sahip olduğu yetkilere sahip değillerdi. Harem kavramı ise Arapça "Yasak" kelimesinden gelmekteydi ve bu "Selamlık"ın karşıtı yasak alan, aslında Padişah'ın özel alanını tanımlıyordu. Bununla bağlantılı olarak saray kadınlarının politik hayat üzerindeki etkilerinin

61 Bu olumluluk halinin sınırları olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim kadın, gerek dünyevi hayatta ve gerekse Cennet'te erkeğin iktisabı, onu mutlu etmenin aracı olarak ikincil bir cinsiyet çerçevesinde çizilmiştir. Rahman suresi (55, Rahman, 46, 56, 58, 62, 64, 70, 72, 74,76; 56. Vaki'a, 22-24, 35-37) ve Vaki'a suresinde bakire ve her zaman genç huri kadınlar, çeşitli cennet seviyelerinde bulunmayı hak etmiş inançlı erkekleri mutlu etmek üzere beklemektedirler. Öte yandan çelişkili bir şekilde Tevbe, Hadid ve Ra'd surelerine bakıldığında ise (9.Tevbe Suresi,72; 13. Ra'd Suresi, 23;57. Hadid Suresi,12) kadın ve erkek müminlerin (cinsiyet türü farkı olmaksızın) amelleri doğrultusunda Cennetin farklı katmanlarını hak ettiğine dair hükümler dikkati çeker. Cariye kadınlar, özgür kadınlarla evlenmek için gücü yetmeyenlere hak olarak (4/Nisâ, 25) verilmiştir. Ancak bu durum da yine o dönemin şartlarında ele alınarak değerlendirilmesi gereken bir başka konudur.

62 Göktanrı'nın temsilcisi Kağan ve onun ardından kavminin sıklıkla din değiştirmesine rağmen töre hukukunun her zaman ön planda olduğu ileri sürülmektedir. Totemizm'i, Animizm'i, Şamanizm'i, Zerdüştlük'ü, Maniheizm'i, nihayetinde İslamiyet'i kabul eden Türklerin de buna bağlı olarak hiçbir zaman asimile olmadığı ve nihayetinde de bir tür Türk-İslam sentezi geliştirdiği ileri sürülmektedir. Bununla beraber Türklerin bir kısmı (Hazarlar) Museviliği tercih ederken diğerleri arasında özellikle Ortodoks Hristiyanlığı tercih edenler de olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Öztürk, "*İslamiyet'ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini*", History Studies, 2013, 5 (2); Erman Artun, "*Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiler-Dinler*", içinde: Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri, Karahan Kitabevi, 2011.

sıklıkla Padişah üzerindeki cinsel güçleri ile ilişkilendirildiğine tanık oluruz. Bu durumun en çarpıcı ve popüler örneği Haseki Hürrem Sultan (*Alexandra Anastasia Lisowska*, y. t. 1500- 1558) olup kadının, özellikle de "yabancılığı" hiçbir zaman geçmemiş bir kadının politik hayata müdahil olması durumunda nasıl nefret edilebileceğine dair, Marie Antoinette'ten iki yüz elli yıl öncesinde bir örnek oluşturur. Açıkça tanımlanmamış politik yetkiler, kapalı perdeler arkasında oynanan satranç hamlelerinde[63] temsil olunur, öyle ki bu hamleler bazen *Vezir*'in[64] feda edilmesini gerektirmiştir. Harem'in 16. yüzyılda Topkapı Sarayı'na taşınması Haseki Hürrem Sultan'ın politik etkinliğinin de bir göstergesi olarak düşünülmelidir. Yahudi kökenli Haseki Nurbanu Sultan (Rachel Nassi, 1525-1583), Safiye Valide Sultan (Sofia Bellicui Baffo, 1550- 1605), Kösem Sultan (1590-1651), Turhan Hatice Valide Sultan (1627-1683) örnekleri ise padişahların anneleri olmaları sayesinde elde ettikleri gücü, kontrol ettikleri sadrazamlar vasıtasıyla yerine getirmeleri sebebiyle entrikacı kadın sultanlar olarak nam salmışlardır.[65] Bununla beraber Campbell, saray erkânını suçlamanın Kralı, onun otoritesine dokunmadan eleştirebilmenin tek yolu olduğunu belirtirken bu durumun modern versiyonu olarak astroloji merakıyla kocasını etkilediği iddia edilen Nancy Reagan'ı örnek verir (Campbell, 2011:51). Dolayısıyla burada, bir tür meşrulaştırım stratejisinin izlerinden bahsedilebilir. Kötü kararların arkasında padişahın/liderin olabileceğini

63 15. yüzyıl civarlarında Avrupa'da ortaya çıkan "Queen's Chess" ya da "Mad Queen Chess" olarak bilinen modern satranç taşlarında (*Vizier*) Vezir taşının gücü arttırılmış ve adı Kraliçe (Queen) olarak değiştirilmiştir. Osmanlı'da ise zamanla gücü arttırılmış *Vezir* kabul edilirken *Kraliçe* isminin reddi, Hristiyan-İslam toplumlarındaki kadının statüsünün değişimi hakkında simgesel açıdan ilginç bir noktadır.

64 Sadrazam İbrahim Paşa'nın boğulmasının arkasında, bu boğulmadan en çok siyasal faydayı sağlayan Haseki Hürrem Sultan'ın olması gerekçesiyle, onun emrinin yer aldığına dair ispatlanmamış iddialar yer almaktadır. Şehzade Mustafa'nın boğulmasının ve Kara Ahmed Paşa'nın idamının da sebebi olarak Haseki Hürrem Sultan gösterilir.

65 Turhan Hatice Valide Sultan dönemi (1648-1683), Köprülülerin Sadrazamlığı kontrol altına almasıyla entrikacı Kadınlar Saltanatı döneminin (1550-1656) sonuncusu olarak anılacaktır.

kabul etmek yerine, "kötü kararlar alması yolunda etkileyen eşleri" günah keçisi yerine konulmaktadır. Öte yandan Osmanlı padişah eşlerinin kökenleri arasındaki farkın bir önemi olmaksızın vakıf vb. kurumlar aracılığıyla yaptıkları hayırlarla anıldıklarına da dikkat çekmek gerekir. Bu durum Batı toplumlarında kadının domestik işlerle uğraşırken, erkeğin kamusal alanı kontrol altına alışı ile uyum içinde gelişmiştir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü hükümetlerine bakıldığında da politik iktidarın yoğunlaştığı alanların erkek bakanların tekelinde toplandığını; aile, eğitim vb. domestik konuların ise kadının alanına bırakıldığını görmekteyiz. Kadının özel alana erkeğin ise kamusal alana aidiyeti, (Antik Yunan mimarisine benzer şekilde) Osmanlı mimarisinde de sadece saraylarda değil toplumun tüm alanlarında açıkça gözlemlenebilir bir durumdur. Bu ayrışma kadını geleneksel olarak politik olandan yer bağlamında da ayırmış, geleneksel roller çerçevesinde erkekten sonra gelen, az eğitilen bir gruba dönüştürmüştür.[66] Bu ayrımın bilinçli bir tercih olduğu tartışmasız bir gerçektir ve bu tercihin altında kadının bedeninin ve onun cinselliğinin kontrolü yatmaktadır. Erkeğin özel alanına ait "ekebileceği bir tarla"[67] olan kadının, kamusal alana girmek zorunda kaldığında örtünme fonksiyonu kadını yine özel alanın sınırları içinde taşımak suretiyle, kadınının görünmezliğini koruyarak ortaya koyar. Bu bağlamda kadının örtünmesi, erkeğin sahibi olduğu "malının" korunması kadar diğer erkeklerin de bu "topraklar" tarafından "aklının çelinmesinin" engellenmesinin de bir yoludur. Böylece erkeğe verilen iradenin kontrolü, kadının cinsel cazibesi karşısında önemini yitirir, çünkü böyle bir durumda sorumlu, baştan çıkartıcı güce sahip olan kadındır. Diğer bir deyişle, günah keçisi kadın, fitnenin yaratıcısı olarak ortaya çıkar. 18.

66 Yine de saray kadınları ve toplumda yer alan diğer kadınlar arasında ayrım yapmak gerekir. Saray kadınları (Valide Sultanlar, cariyeler ve kızları) son derece iyi eğitim alan istisnai bir grubu oluşturmaktaydı. Ancak okuma yazma halkın genelinde ayrıcalıklı bir durumdu ve kadınlar bu ayrıcalıklı durumun yanından bile geçemiyordu. Ancak 1858'de kız çocuklarına İptidaî (ilkokul), Rüştiye (ortaokul) eğitimine izin verilmişti.

67 2. (Bakara Suresi), 223. *Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseniz öyle varın*.

yüzyılda yayınlanan bir ferman bu gücün tehdit olarak algılanmasının bir sonucu olarak değerlendirebilir: "*Yaramaz avretler halkı baştan çıkarmak kastıyle sokaklarda süslü püslü gezmeğe…kefere avretleri taklit ederek… namus perdesini tekrar kaldırmaktan korkmamaları, türlü türlü kıyafetlerle dolaşmaları, birbirini görerek ismet ehli hatunları da baştan çıkarmak mertebelerine varmıştır*" (Göle, 2014: 101). Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne evrim sürecinde Osmanlı kadınları Batılılaşma bağlamında özel alandan çarşafı bırakıp dönemin moda giysileri içinde çıkmaya başladıklarında birçok eleştiriyle de karşı karşıya kalmışlardır. Örneğin Namık Kemal "*dans etmekle, şeytanla flört etmek arasında hiçbir fark yoktur*" der ve şöyle devam eder (Göle, 2014: 55): "*Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz.* " Said Halim ise kadınların örtünmeyi bırakıp erkeklerle biraradalaşmasını *sefahatperest bir cemiyete* yol açacak "içtimai bir tehlike" olarak görürken, *bütün medeniyetlerin kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri*nden son derece emindir. Genel olarak bir toplumda fitne çıkaran varlıklar söz konusu olduğunda Campbell'in (2011: 21) de belirttiği gibi "hepimiz bizi böyle şeytanlardan koruyan bir sistemin varlığına inanmak isteriz" ve suçlu tespit edildiğinde bu suçluyu (bu durumda kadın cinsiyetini) zapt altına alan her türlü önlem de meşruluk kazanmış olur. Israrcı muhafazakarlığın, kadınların "Batılılaşmasına" tepkisi, onları peçesiz gören hocaların yüzlerine tükürülmesi, faytonların taşlanması, erkekle konuşurken görülen kadının falakaya yatırılmasına varan bir şiddette olmuştur (Göle, 2014: 61, 63, 71). Öte yandan ilk Osmanlı Feminist yazarlardan Emine Semiye Halil Hamid, 20. yüzyıl başlarında yayınladığı *İslamiyet'te Feminizm Yahut Âlem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme* (İslamiyet'te Feminizm veya Kadınlar Aleminde Tam Eşitlik) kitabında modernleşme ile kadının politik ve sosyal statüsü arasında doğrudan bir ilişki olduğunu görebilmiştir. Osmanlı'nın özellikle son yirmi yılı boyunca okuma yazmanın kadınlar arasında özellikle İstanbul'da yaygınlaşmasıyla beraber, Feminizm'in de yaygınlaştığını görüyoruz. An-

cak bu fikir henüz Anadolu'da geniş çevrelere sesini duyurabilmiş değildir. Üstelik Kemalizm'in medeniyet projesinin temsili 'kadının kamusal alana dâhilinde' simgelenirken, Feminizm amaçlar arasında yer almaz. Kemalist devrim "görünürlüğü" kadının "görünürlüğünde" vücut bulur ve bu görünüm bir tür propaganda aracı olarak halkın içinde yayılır, kadın ve erkek vatandaşlara getirilen şapka takma zorunluluğu da bu projenin diğer bir ayağıdır. Öte yandan İslam'ın ve muhafazakârlığın frenleyici gücü karşısında Batıcılık dâhilindeki Feminist adımlar, amaçlanan nihai orta yolu sağlayabilecek birer araç olarak atılmıştır. Türkiye'de, Cumhuriyetle beraber elde edilen kazanımların, kadını kamusal alana dâhil ederken uzun süreli kökleşmiş bir kadın mücadelesi yerine Jakoben bir Devlet Feminizmi vasıtasıyla elde edilmiş olmasından da kaynaklı olarak, bu kazanımlara özellikle geniş tabanlara başta eğitimsizlik gerekçesiyle ulaşılamamış olmasından dolayı kadınlarca gerektiği kadar sahip çıkılmamıştır. Buna bir de daha önceki bölümde bahsi geçen Feminizm korkusu ilave edildiğinde kadınların, kendi hakları söz konusu olduğunda neden bu kadar geride durdukları sorusunun cevabı daha da anlaşılır hale gelecektir. Nitekim politik hakların mücadelesinde nispeten aşina olanların bildikleri Nezihe Muhittin örneği vardır: Nezihe Muhittin, Devlet Feminizmi sürecinde, kadınlarca sahip çıkılan bir Feminizm'in nasıl kontrol altına alındığını ve hatta sonunda 'şeytanlaştırılarak' politik alandan nasıl silinebileceğini gösteren bir canlı örnek olmuştur. Nezihe Muhittin, Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren Feminist değerlerle yüklü yazılarıyla çığır açıcı bir bakış açısı getirmiştir ve Türkiye'de de Feminizm'in ilk temsilcilerinden Nezihe Muhittin seçme ve seçilme hakkının elde edilmesinde önemli bir yere sahip olmasına karşın hemen hemen adı hiçbir şekilde geçmez. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra da, Türk Kadınlar Birliği'ni kurarak seçme ve seçilme hakkının elde edilmesi mücadelesinde kurumsal bir arayışa girmiş ve hatta politik parti kurma talebinde bulunmuş, talebi reddedilmiş; ancak kadına seçme ve seçilme hakkı, -mücadele daha fazla yayılıp Feminizmin, Britanya'daki gibi kökleşmesine fırsat veremeden- biraz da yukarıdan

inme bir şekilde tanınmıştır. Bu hakkın tanınmasıyla beraber Türk Kadınlar Birliği, görevini yerine getirdiği gerekçesiyle 'kendi kendine' dağılma kararı almıştır (Baykan ve Ötüş-Baskett, 2009). Ancak bu karar alınırken Nezihe Muhittin yolsuzlukla suçlanmış, tarihimizde bilinen ilk Feminist düşünürlerden belki de en önemlisinin şeytanlaştırmasına konu olmuştur. Devlet Feminizmi diyebileceğimiz bu dönemde, kadının rolleri ve geleneksel değerler bakımından çok fazla bir değişiklik beklenmemekte, kurumsal olarak kadının rolü yine erkeğin gerisinde tespit edilmekte ve bu bağlamda Feminist ideoloji de diğer bütün ideolojiler gibi tehdit olarak algılanmaktadır.

Cumhuriyet'in 80 yılı geri bırakıldığında ne muhafazakâr kanadın kendini istediği gibi koruyabildiğini ne de Kemalist projenin tam olarak gerçekleşebildiğini görüyoruz. Ancak ataerkil yapı her zaman için geçerliliğini korumuştur. Bunu en iyi şekilde 'dil'de görmekteyiz. Nitekim toplumsal cinsiyetin (*gender*) taşıyıcılığını o toplumun kültürünün dili yapmaktadır. Etnografik açıdan dilin gelişimi ve kapsamı o toplumun deneyimleri, gereksinimleri, anlam yüklemeleri ve değerleri ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla bir toplumun dil çözümlemelerine bakıldığında cinsiyet (biyolojik tanımlama karşılığı-*sex*) rolleri, o toplumun cinsiyetini (kültürel tanımlama karşılığı-*gender*) diline aktarmaktadır. Türkçenin, kelimelere cinsiyet (*gender*) vermemesine karşın zamanla geliştirilen deyimlerle kadınlara yönelik olumsuz değer biçen bir yapı kazandığı dikkati çeker. Bazı sıfatlar kadınlar için daha 'uygun'dur: korkaklık, zayıflık, narinlik, makyaj, dedikodu, kararsız vb. Cesaret, kahramanlık, özgürlük, savaşçı ruh, güvenilir, kararlı gibi kelimelerse erkekleri çağrıştırmaktadır. Öyle ki erkeğin küçümsendiği haller, yukarıda ifade edilen kadınlarla özdeşleştirilmiş olan sıfatlarla anıldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu ayrımın oluşmasına katkıda bulunan durumlardan biri kız çocuğuna nihayetinde 'evlenerek, bakmaktan yükümlü olacağı kendi ailesi ve kocasının ailesi olacağı' gerçeğine dayanılarak ailenin geçici bireyi gözüyle bakılıyor olmasıdır. Diğer yanda erkek çocuk 'soyun devamıdır', dolayısıyla yapılan yatı-

rımların da geri döneceği beklentisinin olduğu bir varlık konumundadır (Oysa günümüzde pratiğinde tersi durum daha yaygın olarak vuku bulur). Bu anlayışın uzantısı olarak kültürel dilde sıklıkla kullanılan "*Eksik etek, Saçı uzun aklı kısa, Kızını dövmeyen dizini döver, Kadın aklı, 'Karı' gibi konuşmak, Kız gibi koşmak, Kadın başına iş görmek*" türü deyimlerin yanında, erkeği idolleştiren deyimlere de sıklıkla rastlanır: "*Erkek adam, Adam gibi adam, Delikanlı adam*".[68] Dildeki bu durum gündelik hayattaki ötekileştirmeyi sıradanlaştırırken, kadının kendisi tarafından da kabullenilmesini kolaylaştırmaktadır. Çoğu zaman bu deyimlerin kadınlar tarafından dahi kullanıldığına tanık olabiliriz. Böylesine bir içselleştirme kadının, kendisine bahşedilen domestik rollerinin ve ikinci cinsiyet rollerinin dışına çıkıp sınıfsal çatışmanın, politik ve ekonomik çıkarların nasıl örtüldüğünü algılamasını da engellemektedir. Böyle bir algılama kırılmayı da beraberinde getirecek ve kendisini bir şeytanlaştırma olgusuyla karşı karşıya bulabilecektir. İşte bu ikilem, kadını, *statusquo* bağlamında mevcut yerinde tutarken erkeğin mevcut kazanımlarını da garanti altına alır.

Bu *statusquo* durumuyla 21. yüzyıla geldiğimizde artık kadının kimlik sorgulamasına başladığına şahit olmaktayız. *İsyankâr* rolüyle ortaya çıkan kadın, Türkiye'de özellikle AKP iktidarının on yılının arkasından meydana gelen sokak eylemlerinde ön planda olup kimi zaman öğrenci, kimi zaman aydın, kimi zaman da çocuğunun arkasından protestoya katılan anne olarak görünmüş kadın(lar)dır. Ekofeminist bir hareketin kolu gibi başlayan bu duruşlar, iktidarın kadın bedenine karşı geliştirdiği politikalara yönelik birikimsel itirazlarla beslenmiş ve erkek yakınları tarafından da desteklenmiştir. "*Benim*

---

68 Özkan ve Gündoğdu'nun çalışmasına göre, toplumsal rollerin cinsiyete yönelik dağılımları, verdiği mesaj ve izleksel kullanımların farklılaşması açısından ele alındığında eril cinsiyetin yüceltildiği ve ev dışı yaşamda yerini aldığı; dişil cinsiyetin ise ikinci planda kalarak ev içi yaşamda yerini aldığı gözlenmektedir (Özkan ve Gündoğdu, 2011: 11, 45).

bedenim benim kararım"[69] söylemi, özellikle sosyal medyada oldukça paylaşılan bir itirazı dile getirmiş, Foucault'nun bir asırdan fazladır eylemde olan *biyoiktidar*ına güçlü bir direniş geliştirmiştir. Kadın bedenine müdahalenin, eko-feminizmle ve onun da kadın erkek eşitliği mücadelesi ve protesto haklarıyla bütünleştiği bir sürecin kadını, isyankâr bir duruş sergilemektedir. Bu isyankâr duruşun "*benim bedenim benim kararım*" söylemi sadece kürtaj yasağına değil aynı zamanda kadının "özel alanda sınırlandırılmak istenen bedenine" ve onun politik ve ekonomik alana katılımı üzerindeki erkek egemen tasarrufa karşı da bir içerik taşıması bakımından "tehlikelidir". Ancak bu duruşun güçlülüğü oranında bu duruşu temsil eden bedenlere karşı, politik iktidar da meşruluk faktörünün tartışmalı hale geldiği noktalarda politik gücünü "orantısız şiddet" ile yalın kaba güce dönen kuvvetini kullanmıştır. Kemalist ideoloji, belirlenmiş sınırlar içinde hareket eden kısmi özgür ve Avrupalı görünümlü kadın bedenini Kemalist projenin simgesi olarak kullanırken; İslami ilkelere geri dönüş projesi de benzer bir şekilde bu sefer örtülü kadınları kullanmak istemiş, fakat bu sefer kendi söylemiyle çatışan bir şekilde "kamusal alandaki örtülü kadınların" savunuculuğunu yapmak durumunda kalmıştır. Aslında bunun geçici bir söylem olduğunu, "örtülü kadınların politik süreçte tutundurma aracı olarak" işlevleri sona erdiğinde özel alana dönüp çok çocuk doğurup, onlarla ilgilenen annelere dönüşmelerinin beklendiğini yer yer yapılan açıklamalardan anlamak mümkündür. Dahası İslami muhafazakâr yazar ve düşünürlerin kadının özgürleşmesine, politik ve ekonomik alandaki kazanımlarına yönelik tepkileri de azımsanmayacak ölçüde cinsiyetçi, hatta Feminist kadınlara yönelik de misojinisttir. Örneğin Zaman Gazetesi yazarlarından Ali Bulaç'ın bazı ifadeleri şu şekildedir: "*İslam tasavvurunda kadın pergel gibidir; sağ ayağı sabitkadem- evindedir, sol ayağıyla her yere gider*" ("Kadın Pergel Gibi", 12 Aralık 2011, Zaman).

[69] Dönemin Başbakanı Erdoğan'ın "Her kürtaj bir cinayettir" ve "Her kürtaj bir Uluderedir" açıklamalarına tepki olarak Bianet.org tarafından başlatılan kampanyanın popüler hale gelmiş sloganıdır. https://www.facebook.com/benimkararim

Diğer bir ifadesinde Bulaç, *çalışan* kadının sorununu anlamış görünmekte ancak çözümünü ararken sorumlulukların erkekle beraber paylaşılmasını aklının ucuna bile getirmemektedir.[70] Tam tersine kadın, sadece zorunluluk hallerinde işgücüne katıldığı takdirde işsizlik sorunu da çözülecektir.[71] Dahası Bulaç, kötü bir evlilik yapmaktansa bekâr kalmayı tercih edenler dâhil evlenmemiş kadınların hepsini "*iş peşinde koşarken sonunda pişmanlık içinde yalnız kadınlar*" olarak tek bir potada eritip, kadına karşı işlenen şiddet suçlarının sorumlusu olarak da yine

---

70 Annelik rolleri sebebiyle ev içi işlerinin tamamının kadının üstüne yıkılması erkek egemen toplumun kurnazca bir taktiğidir. Oysa her erkeğin içinde belli oranda kadınlık hormonunun (Progesteron), her kadının içinde de belli bir oranda erkeklik (Testosteron) hormonunun bulunması bu cinsiyetlerin sağlığı gereğidir. Winnicott'a göre de erkekte ve kadında, her iki cinsiyette de yer alan eril ve dişil tarzda ilişki kurma mevcuttur: "Eril nesne ilişkisi kurma biçimi" etkin bir "yapma" tarzıdır; birisiyle birlikte bir şeyler "yapmak" yoluyla ilişki kurmaktadır. "Dişil nesne ilişki kurma biçimi" ise "olma" halidir. Winnicott bu noktada kadının cinsel ilişki sırasında erkeğin verdiğini alır ve hamile kaldığında da çocuğu için olma rolünü üstlenir. Onun ve bebeğin varlığı varoluşsal bir birlikteliktir. Ancak sonraları anne çocuğu için ve çocuğu ile birlikte yapma kapasitelerini geliştirmelidirler; çocuk da babasıyla güvenli bir ilişki geliştirmek için "olma" kapasitesini geliştirmelidir. Bir evliliğin her iki cinsi de bütünleşmiş ve tam olgun kişiler oldukları ölçüde hem "dişil olma" hem de "eril yapma" temelinde birbirleriyle ve çocuklarıyla ilişki kurabilirler (Guntrip, 2013: 185-187). Dolayısıyla annelik rolleri dolayısıyla kadının ev ve çocuklara yönelik mutlak görevi aslında psikolojik açıdan olgunlaşmamış bir düşüncenin ürünüdür. Bu durumun bir diğer göstergesi ise kendini cinsiyet olarak "üstün görme" veya üstünlük kompleksidir ki, bu kompleksin ardında yatanın da aslında bağımlılık ve korkunun bastırılması olduğuna daha önce değinmiştik.

71 "*Evinde oturup fıtratına uygun yaşayan bir kadının para kazanma kaygısından, ölümcül rekabetin sürdüğü iş piyasasından uzak olması; ihtiyaçlarının, güvenlik ve meşru arzularının kendisini seven bir erkek tarafından karşılanması bir nimet değil mi? Bir kadının helal yoldan para kazanan öteki beni, yani erkek/eşi tarafından geçiminin üstlenilmesi onun rahatına değil mi? Küçük yaştaki çocuğu sabahın erken saatinde kreşe yetiştirmeye çalışan, akşama kadar müşterilerle, kendini bilir bilmez insanlarla boğuşan, saatlerce trafiğe takılan, alelacele kendini eve atıp yemek yetiştirmeye çalışan bir kadın mı daha avantajlı, yoksa, yavrusu kucağında büyüyen, evini geniş vakitte düzene koyup, kalan bol zamanda hayır faaliyetlerine katılan, medeni-sivil etkinliklere katılan kadın mı? Çalışan kadın da evdeki kadın da aynı ev işini yapıyor. Ama çalışan kadının yükü iki kat… Böyle bir kombinezonda işsizlik asgariye iner. Eve daha çok para girer, refah seviyesi artar*." Ali Bulaç, "Kadın İstihdamı", Zaman, 12 Aralık 2011. Aynı yazarın Feminist kadınlar hakkında kaleme aldığı daha radikal bir yazısı için bkz. Ali Bulaç, "Feminist Bayanların Kısa Aklı", Zaman Gazetesi, 17 Mart 1987.

eşitlikçi söylemlerle "*kışkırtılmış kadınları*" görmektedir.[72] Öte yandan neo-liberal politikalar Türkiye'de kadını, istihdam olarak erkek işgücünün üçte biri oranında değerlendirirken, 5510 Sayılı yasa ile 18 (öğrenci ise 25) yaşını dolduran genç kızlar, ebeveynlerinden hak ettikleri sağlık yardımlarından yararlanamaz hale getirilmişlerdir. Gerekli eğitime ulaşmadaki imkânsızlıkları ve iş bulmadaki şansının erkeğe göre üçte bir olduğu göz önüne alındığında pek çok genç kızın önünde *de facto* olarak evlenmekten başka şans bırakılmamaktadır. Ancak direnen, bir şekilde kariyer hedeflerini başarmaya odaklanan genç kızlarsa (bunca müdahaleye rağmen başarmış olmalarından dolayı olsa gerek) inatçı, kışkırtılmış kadınlar olarak gösterilmektedir.

Tüm bu süreçte asi kadın olgusu, politik iktidar tarafından eskilerin tabiriyle "cadı", günümüz politik iktidar tabiriyle "*terörist*" olarak damgalanmış ve meşruluğu tartışmalı hale gelen yalın kaba kuvvetin her türlü kullanımını haklılaştırmak üzere seferber edilmiştir. [73] Politik iktidar ve yönetilenlerin zaptı söz konusu olduğunda bazı şeylerin, kaç yüzyıl geçtiğinin bir önemi olmaksızın hiç değişmediğini görüyoruz. Nitekim iktidar partisi lider kadrosu, temsilci ve kendilerince atanan bürokratların söylemlerine bakıldığında açık bir anti-feminist duruş ve

---

[72] "*… pozitif ayrımcılıkla kadın yuva kurmuyor; erkekler bu şekilde kışkırtılmış kadınlarla evlenmek istemiyor; sonuçta olan yine kadına oluyor. Birkaç tanesinin iyi durumuna karşılık yüz binlercesi iş-aş peşinde koşturuyor, yalnızlık içinde hayatını sürdürüyor, bir süre sonra saçını başını yoluyor ama iş işten geçiyor. Erkeğin fıtrî rolünü kaybetmesi onu kadına karşı acımasız şiddete, vahşi cinayetlere sürüklüyor, sonunda kadın devlete sığınıp kendini devletleştiriyor. Şimdi devlet her eve polis tayin edecek hale geldi. Bu çıkar yol değil ama ailede meydana getirdiği tahribattan iktidarı uyandıracak sesler maalesef kısık...*" Ali Bulaç, 'Başörtülü aday yoksa oy da yok!' Zaman,14 Ocak 2013.

[73] Campbell, günah keçisi ile elektrik sigortası arasında bir benzerlik kurar; "devre aşırı yüklenir ve sigorta herhangi bir yangını veya sistemde oluşabilecek bir sorunu engellemek için atar. Bunun sonucunda sigorta yenilenir… sistem olduğu gibi kalır, tamir edilmez. Böylece sorun hiçbir zaman çözülmez. Bu durum bir dahaki sefer çağrılacak olan günah keçisi hariç herkes için uygundur" (Campbell, 2011:17). Bu analojiyi erkek egemen toplumun günah keçisi kadın cinsiyetine uyguladığımızda, meydana gelen sosyal sorunların çözümü aranmak yerine sistemin sürekliliği sağlanmış olduğunu görmek kolaylaşır.

domestik ideolojinin neo-liberal politikalarla harmanlanarak kadının ikincil pozisyonuna ve onun domestik rollerine vurgu yapan bakış açısını yakalamak mümkündür. Bunun da ötesinde bu söylemlerde belki asıl can alıcı nokta, dik duruş sergileyen her türlü kadının "şeytanlaştırılıp" gözden düşürülmesidir. Bunlardan belki de en sansasyonel olanı dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'ın, CHP milletvekili Aylin Nazlı Aka'nın kürtaj tartışmasında dile getirdiği "*Başbakan vajina bekçiliğini bıraksın*" sözlerine karşılık, "*evli bir 'bayan'ın cinsel organı hakkında açıkça konuşmasının yüzünü kızarttığını*" söylemesi sırasında yaşanmıştır[74]. Dikkat çeken nokta, milletvekilinin cinsiyetine göre değerlendirme yaparak hâlihazırda benimsemiş olduğu cinsiyet bazlı ötekileştirmeyi Meclis sıralarına taşıması ve bu ayrışmanın da kendi partililerince desteklenmiş olmasıdır. Kadın vekil olarak kürtajla ilgili konuşmada ilgili organlardan söz edilmesi normaldir ya da denilebilir ki kürtajın meclis konuşmalarına konu edilecek kadar kadın bedeni üzerinde iktidar sağlama ve bu iktidarın genişletilme amacı baştan sakat bir girişimdir. Bu çerçevede kadının gebeliği konusunun, partinin izin verdiği ölçülerde izin verdiği kelimelerle konuşulabileceği gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Dikkat çeken bir diğer nokta, iktidar partisi tarafından geliştirilen Feminizm karşıtlığını ya da daha doğru bir ifadeyle Muhafazakâr çevrede yaygın bir şekilde hissedilen 'anti-feminizmin kışkırtılmasını' yine beyanatlardan gözlemlemenin mümkün oluşudur. Bu beyanatlardan biri, dönemin AKP Genel Başkan Yardımcısı Dengir Mir Mehmet Fırat tarafından verilmiştir.[75] Buna göre Feminizm, çatışma ortamı yaratan

---

74 ***Bülent Arınç 'vajina' kelimesinden utanmış**: Arınç, "Aylin Nazlı öyle bir söz sarf ettiniz ki, benim yüzüm kıpkırmızı oldu. Ben o zaman mahçup oldum. Asıl o zaman utandım, asıl o zaman yerin dibine geçtim. Bir evli bayan milletvekili, bir çocuğu olan milletvekili kendisiyle ilgili organını nasıl böyle açıkça konuşabilir, nasıl bundan yüzü kızarmaz, benim o zaman yüzüm kızardı, o zaman mahcup oldum" diye konuştu* (12 Aralık 2012, Radikal).

75 ***Fırat: AKP kadınları feminizmin kölesi değil**: …"Adalet ve Kalkınma Partisi olarak kadına bakış açımız diğer partilerden, toplumun diğer kesimlerinden çok farklı. Kadınla erkek arasında feminist düşüncenin yarattığı felsefi inancın, çatışma ortamının yaratılmasından yana değiliz.*

bir ideolojidir ve partinin kadınlarının bu ideolojinin bir parçası olmayacaklarını bildirmiştir.

Yine aynı perspektiften çıktığı gayet açık olan bir başka beyanat 8 Mart Dünya Kadınlar Günü sebebiyle, kadın hakları üzerine yazma ihtiyacı duyan Diyanet İşleri'nden gelmiştir[76]. Burada da Feminizmin açıkça şeytanlaştırıldığını çıkarmak mümkündür. Diyanet'e göre Feminizm, oldukça yüzeysel boyutta algılanıp muhtemelen kasten saptırılmaktadır. Bu durum, Batılıların Müslüman gördüklerindeki paniği çağrıştırırcasına 'tüm İslamcılar fundamentalist teröristlerdir' demek kadar yanlış bir bakış açısı olmakla beraber; yeni muhafazakârlığın dünya görüşünü de yansıtmaktadır. Diyanet'in bu açıklamalarına gelen sert tepkilerle beraber bu metni yayından kaldırdıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu açıklamalarda sıkça kullanılan retorik teknikler dikkat çekicidir. Bu tekniklerin seçimindeki amacın, söylenilenlerin gerçekliğinden ziyade ikna gücünün ön plana geçtiği bir tür manipülasyon durumuna işaret ettiği söylenebilir. Nedenini merak ettiğimizde ise tekrar tekrar karşımıza çıkan aynı olguyla karşılaşırız: mevcut kazanım ve çıkarların devamı için kadının ve/ya kadın hakları savunucularının şeytanlaştırılması. Bunun örneklerden biri Devlet Bakanı Şimşek tarafından verilmiştir. Açıklamasına[77] göre kadınların iş gücüne katılım oranının artması işsizlik oranını arttırmaktadır. Yani aslında ev kadını

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin kadınları, feminist ideolojinin kölesi olmadılar, olmayacaklardır. Çünkü biz kadın ve erkeğin birbirinden ayrılmaz birer parça olduğu ve birbirini tamamladığı inancındayız. Dolayısıyla ona karşı saygımız sözde değil özde" (5 Mayıs 2008, Ntvmsnbc).

76 ***Diyanet, feministleri kızdırdı**: Diyanet İşleri Başkanlığı, web sitesinde "Kadın Hakları" içerikli bir yazıda, "Feminizm, ahlaki ve sosyal bakımdan çok olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Bir kere, feminizm hareketine kapılan kadın, genel olarak kayıtsız şartsız özgürlük düşüncesiyle aile için vazgeçilmez olan birçok kural ve değerleri hiçe saymakta; esasen sosyal hayatın hiçbir alanında hiçbir insan için geçerli olmayan 'Kendi hayatımı canımın istediği şekilde yaşamak hakkımdır!' şeklindeki anlayışı, bütün değerlerin üstünde bir değer ve kanun kabul etmektedir"* (12 Mart 2012, Hürriyet).

77 ***Şimşek: İşsizlik neden artıyor biliyor musunuz?:** Devlet Bakanı Şimşek, ''İşsizlik oranı niye artıyor biliyor musunuz? Çünkü kriz dönemlerinde daha çok iş aranıyor. Özellikle kadınlar arasında kriz döneminde iş gücüne katılım oranı daha artıyor'' dedi* (18 Mart 2009, Ntvmsnbc).

olan veya iş aramayan genç kızların gizli işsizlik durumu ekonomi açısından dikkate alınması gereken bir gösterge olmadığı gibi, kriz dönemlerinde (muhtemelen eşleri, oğulları işten çıkartıldığı ya da daha düşük ücretle çalıştırıldığı ve geçim şartlarının zorlaşması sebebiyle) kadının iş araması işsizlik oranını arttıran bir sorumludur sadece. Açık bir *Petitio Principii*[78] safsatası olan bu retorik teknik, sorunun asıl kaynağını sorgulatmadan üzerinde çok da düşünmeyen sokaktaki insanın aklında "kadınların çalışmasının kötülüğü" yönünde istenilen manipülasyonu yaratacak yüzeysellikte amacına ulaşmasını sağlar.

Dönemin Başbakanı Erdoğan, Hopa'daki olayları protesto etmek için tank üzerine çıkan ve polis müdahalesi sonucu kalçası kırılan Halkevleri Merkez Yürütme Kurulu üyesi Dilşat Aktaş'ı kastederek ilginç bir açıklamada[79] bulunmuştur. Bu açıklamanın muhatabının, çoğunluğu muhafazakâr Konyalı vatandaşlar olduğunu göz önüne alarak, "*kadın mıdır kız mıdır bilemem*" diye tanımladığı kişinin panzere çıkışını, polise elindeki sopayla saldırışını ama polisin sabırlı duruşunu aktarırken Aktaş'ın "kadın" ya da "kız" olması arasındaki "belirsizlik" (ki bu belirsizlik baştan kendisini ilgilendirmiyor olmalıyken), sonraki eylemleri için de referans olarak kullanılmıştır. Burada gözlemlediğimiz *Noncausaprocausa* tekniği ile aslında hiçbir sebep sonuç ilişkisi olmayan iki durum arasında, izleyicilerle kurulan bağıntı çerçevesinde sosyolojik bir düğüm atılmak suretiyle, protesto hareketi açıkça şeytanlaştırılmakta, hatta diyebiliriz ki "cadılaştırılmaktadır". Belki de en vurucu olan kısım, polise sopayla saldıran ancak polisin yerinde sabrettiğini söylediği Aktaş'ın kalça kemiğinin kırılması ve polisten aldığı kırk sekiz darbe sonucu hastanelik oluşudur. Peki, neden kadına yöne-

---

78 *Petitioprincipii* (pe TI ti o prin CI pi i; L. "beggingthequestion"). *Öncül* ve *sonuç* ilişkisi düşünüldüğünde, bir retorik tekniği olarak *sonuç* olanı *öncül* olarak ispatta kullanma ve açıklama safsatasıdır.

79 ***Başbakan: "O kadın, kız mıdır kadın mıdır?":*** *"Bu sabah bakıyorum bir televizyon kanalında Ankara'da bir polis panzerine tırmanan bir tane kız mıdır, kadın mıdır bilemem…kalkanla yerinde duran polisimize elindeki sopayla saldırıyor, vuruyor, polis yerinde sabrediyor"* (04 Haziran 2011, CNN Türk).

lik bu tür bir bakış açısını tercih etmekte? Bu sorunun cevabını kendisinin muhafazakâr bakış açısında aramak gerekir. Bu bakış açısında kadın, 'domestik rollerle sınırlı' ve 'erkeğe boyun eğen' bir niteliğe sahip olması gerekir ki; Erdoğan'ın bu perspektifini, kurduğu hükümetlere de yansıttığını görüyoruz. Özellikle kurulan son iki hükümette yalnızca Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı'nın kadın olması bir tesadüf olmasa gerekir. Keza bu bakanlığın adının içinden "kadın" olgusunun çıkartılması da kadının, aile dışında bir alanda, bekâr veya dul ancak kendi kararlarını alan bir birey olarak tanınmadığının da göstergesidir. Buraya kadar aktarılanlardan açıkça anlaşılmasına rağmen, kendisinin bir başka söyleminde[80] "kadın erkek eşitliğine inanmadığını" daha net bir şekilde ortaya koyabiliriz.

Dönemin Başbakanı Erdoğan TBMM'nin açılış resepsiyonunda seçimlerde kadınlara kota isteyen KADER Başkanı Hülya Gülbahar'a verdiği cevapta[81] birden fazla retorik teknik görürüz, bunlardan en önemlilerinden biri *Argumentum Ad Hominem*[82] tekniği ile açıkça soru soranın kişiliğini hedef almış, *Ignoratio Elenchi*[83] tekniği ile de onun kota talebiyle Ruanda olmak istemesi arasında bir "bağ" kurmuştur. Ancak Fransa'nın hem alt hem de üst meclisinde, hem yasalarca hem de partilerce kotanın benimsendiği görülür. Burada da açıkça *argumen-*

80 ***Erdoğan: Erkek erkektir, kadın kadın***: *"Kadın-erkek fırsat eşitliği diyoruz. Haklar konusunda eşitlik diyoruz. Yoksa fiziki eşitlikten bahsetmiyoruz. Kadın-erkek fiziki olarak hiçbir zaman eşit olamaz. Bu mümkün değil. Mümkün olur mu? Erkek erkektir, kadın kadın. Ama bunlar birbirinin tamamlayıcısıdır. Her ikisi bir arada olduğu zaman birbirini tamamlar ve o zaman aile meydana gelir"* (31 Temmuz 2010, Ntvmsnbc).

81 ***Erdoğan kadın kotası talebine kızdı***: *…"Haksızlık yapıyorsun. Niye adil olmuyorsun. Şu anda herkes eşit. Ben kotayı eşitlik olarak almıyorum. Eşit katılım zaten şu anda var. Git kazan al. Sen kendin gidip kazanıp alamıyorsun. Kota olduğu zaman ben erkeklerin ianesine sığınıyorum demektir. Bana bunu anlatamazsın. Bütün dünyada bu yok. ABD'de kota var mı? Fransa'da kota kaç? Sen Ruanda mı olmak istiyorsun, buyur Ruanda ol…"* (2 Ekim 2007, Radikal).

82 *Argumentum Ad Hominem*: Tartışmalı bir meselede, argümanların kendisi değil o argümanları ortaya koyan kişiler ve kişilikleri ile onların biyolojik ya da fizyolojik özelleri gibi alakasız konular hedef alınarak, argümanlaı çürütülmeye çalışılır.

83 *IgnoratioElenchi*: Birbiriyle ilgisiz iki argüman arasında, varlığı ispat edilen ya da edilemeyen bir şekilde sebep sonuç ilişkisi kurulmasıdır.

tum ad ignorantiam[84] tekniği ile o an argümanın yanlışlığının ispatlanmamış olmasından yararlandığını görürüz. Dahası dört sene sonraki seçimlerde kota uygulaması olan muhalif partilerin kadın vekil adaylarının karşısında, kendi bireysel inisiyatifini kullanarak koyacağı sözlü kota ile seçilmiş vekillerin biat etmelerini de beraberinde getirmesi, politik hayatın bir cilvesi olsa gerek. Öte yandan Erdoğan'ın AKP Genel Merkez Kadın Kolları 3. Olağan Kongresi'nde yaptığı konuşmada, sezeryanla doğuma karşı olduğunu söylerken oldukça radikal ifadelere[85] yer verdiği görülür. Kadın erkek eşitliğine inanmıyor olması onun muhafazakâr duruşuyla ilgili açık bir kart verse de anti-feministliğini diğer söylemlerinden[86] ortaya koyabilmekteyiz. Örneğin anti-feminist söylemini kürtaj karşıtlarının değerlerini düşürmek için kullanması dikkat çekicidir. İktidarın Feministlikle ilgili bakış açısı Diyanet'in sayfasındaki açıklamayla ilgili analizde yer aldığı gibi tamamen olumsuzlayıcı bir bakış açısıdır, ancak burada bir adım daha öteye gidilir. Hem kürtajın daha önceki açıklamalar doğrultusunda şeytanlaştırılması, hem de Feministlere yönelik açıklamalarla birbirinin etkisi arttırılarak servis edilmektedir. Kadınların gülmesiyle ilgili açıklamalarıyla gündeme gelen Arınç'ın sözlerine[87] göz atıldığında ise kadın kahkahasını, "iffetsiz" bir vaziyet olarak değerlendirdiği dikkati çeker. Kadının eğ-

---

84 *Argumentum ad ignorantiam*: Argümanın yanlışlığının ispatlanmamış olmasından dolayı doğru kabul edilmesi safsatasıdır.

85 ***'Her kürtaj bir cinayettir'**: … Başbakan Erdoğan ekledi: Her kürtaj bir cinayettir... (26 Mayıs 2012, Milliyet).*

***Tecavüze uğrayan da kürtaj yaptırmamalı**: TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkanı Üstün'den bomba açıklamalar: Tecavüz edilen kadın da doğurmalı (...) Özürlü olacak diye bebeği öldürmek de cinayettir (31 Mayıs 2012, Akşam Gazetesi).*

86 ***Erdoğan: 'Benim bedenim' diyenler feminist**: Diyarbakır'da kürtaj tartışmasına değinen Erdoğan, 'Benim bedenim, benim kararım' tepkisine "Feminist kesim bunun propagandasını yapıyor" diyerek yanıt verdi (02 Haziran 2012, Ntvmsnbc).*

87 ***Arınç: Kadınlar herkesin içerisinde kahkaha atmayacak:** İffet çok önemli. Sadece bir isim değil Kadın için de bir süstür, iffet. Erkek için de bir süstür. İffetli olacak. Erkek de olacak. Zampara olmayacak. Eşine bağlı olacak. Kadın ise o da iffetli olacak. Mahrem- namahrem bilecek. Herkesin içerisinde kahkaha atmayacak. Bütün hareketlerinde cazibedar olmayacak, iffetini koruyacaksın.*(29 Temmuz 2014, Hürriyet)

lenirken bile erkeğin cinselliğinden ve onun işleyebileceği günahtan tedirgin olmasını istemektedir. Kadın kahkahasına atfedilen bu şeytani yana karşılık eski Türk mitolojisinde yer alan İnehsit Hatun'un güçlü gülüşüyle tedavi eden bir karakter olması muhafazakâr düşünce ile eski Türk toplumlarında kadının sosyal ve politik statüsü arasındaki uçuruma işaret etmektedir. Burada benzer olan noktaları örnekler bazında arttırmanın gerekliliği bulunmamaktadır. Son olarak metin yazıldığı sırada Cumhurbaşkanı olan Erdoğan'ın *'Kadın ve Adalet Zirvesi'*nde kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılığa vurgu yaparak bu farklılığı ataerkil toplum açısından dışlayan ve özel alana hapseden sözlerine[88] dikkat etmek yeterli gelecektir. Bu açıklamalar ışığında Yeni Sağ'ın temsilcisi olarak Erdoğan'ın köktendinciliğe yakın bir şekilde kendi tek doğru ve tek hakikate dair bildiklerini tüm çoğulcu fikirleri bir kenara bırakarak benimsetme gayretinde olduğunu görmekteyiz. Dahası Feministlere yönelik açıklamaları ise tamamen ispatlanmamış bir ön kabule (*Argumentum ad ignorantiam*) dayalı olup onları her fırsatta şeytanî boyuta taşır niteliktedir. Adeta, "Kadın ve Adalet"e dair her şey ancak kendisinin perspektifinde olduğu zaman gerçektir, doğrudur. Bu perspektif sadece çoğulculuğu değil, kadının erkekle statüsünün dengelenmesini de engelleyici bir fonksiyon görür.

Sonuç olarak Türkiye'de 21. yüzyıla girilmesinden bu yana Yeni Sağ ideolojinin Türkiye'de, hem neo-liberalizm hem de neo-muhafazakârlık boyutlarıyla uygulayıcısı durumunda olduğu açıkça gözlemlenen AKP'nin, kadın konusundaki bakış açısı onu domestik

88 ***'Kadın ve Adalet Zirvesi'nde konuşan Cumhurbaşkanı Erdoğan***: *Kadın ile erkeği eşit konuma getiremezsiniz, o fıtrata terstir. Tabiatları bünyeleri fıtratları farklıdır. İş hayatında hamile bir kadını erkekle aynı şartlara tabii tutamazsınız. Çocuğunu emzirmek zorunda olan bir anneyi, bir erkek ile eşit konuma getiremezsiniz… Burada bazen erkek kadın eşitliği diyorlar. Kadın kadına eşitlik doğru olandır. Erkek erkeğe eşitlik doğru olandır. Ancak kadının özellikle adalet karşısındaki eşitliği asıl olandır. Kadınların ihtiyacı olan eşitlikten ziyade eşdeğer olabilmektir (...) Anne başka bir şey (…) Ama bunu anlayanlar olur anlamayanlar olur. Bunu feministlere anlatamazsın mesela, onlar anneliği kabul etmiyor. Ama anlayanlar yeter bize diyoruz, onlarla yola devam ederiz* (24 Kasım 2014, Radikal).

rolleriyle sınırlandırırken kadının bu çerçevede gelen her türlü eleştiri ise kabul edilemez nitelikte olmasının bir sonucu olarak, eleştiri getirenleri 16. ve 17. yüzyılda yaşamış ve kapitalizmle beraber erkek egemen otoriter iktidara karşı direnç geliştirmiş cadıların kaderini paylaşmaya yöneltmiştir. Batı toplumlarında Feminist olmanın bedelinin hiç de azımsanmayacak boyutta olduğu aktarılmıştı, Türkiye örneğinde ise bu bedelin sosyolojik boyutla sınırlı kalmadığı somut olarak görülmüştür. Bugün FEMEN isimli protesto örgütünün de, halka açıklamak açısından mevcut durumu kolaylaştırmadığını; hatta aksine, iktidarın 'bakınız Feministler böyle çatışmacı böyle edepsiz vb. ' söylemini kuvvetlendirdiğini ifade etmek gerekir. Bu noktada *şeytan* şu soruyu sorduruyor: yakalanmadan bir şekilde eylem yapmalarına o yüzden mi "müsaade" ediliyor?

Sonuç Yerine

Daha önceden kabul görmüş cadılık eylemlerinin tam da kapitalizmin yükselişe geçtiği yıllarda bir suç haline dönüşmesi Federici'nin de dikkatini çeker, ona göre cadılık, İngiliz yasalarına dâhil edilen vatan hainliği ve günümüzün terörizm suçlarıyla aynı işlevi görmüştür. Suçun bu derece belirsiz oluşu, her türlü protestoyu cezalandırmak ve günlük yaşantının en olağan yönlerine karşı bile şüphe uyandırmak için kullanılabileceği anlamına geliyordu (Federici, 2014: 244). Ronald Reagan, M. Thatcher (ve Türkiye'de Özal) tarafından pazarlanmaya başlanmış olan sözde serbest pazar (*free market*) ekonomisinin yıkıcı yanına tüm dünya Bush döneminde daha da tanık olmuştu (Taussig, 2010: xiv). Taussing'in (2010: 17), bu durumu hatırlatırken vurgulamak istediği nokta, bir üretim tarzının yerini bir başkasına bıraktığı dönemlerde şeytani inanışların baş gösterdiğine yönelik kabullerin artmasının bir tesadüf olmadığıdır. Neyin doğal neyin bunlara ters olduğuna ilişkin toplumsal düzen değişime uğrar. Uluslararası alanda ve özel olarak Türkiye'de yaşanan köklü özelleştirme politikalarına ilaveten ortaya çıkan değişim süreci, halkın paylaşılan değerlerin-

de köklü değişimler yaratmıştır. 11 Eylül olayları sayesinde pazarlanan Bush Doktrini "terör"e, daha saldırı olmadan "evinde" müdahale hakkı verirken kimin terörist, kimin suçsuz, kimin mağdur, kimin zalim olduğu noktalarında politik iktidara sonsuz bir inisiyatif tanımaktadır. Bu durumun mikro halini ülkelerin iç politikaları boyutunda görebilmekteyiz. Bugün kimin terörist (*şeytani*) kimin vatansever, halktan (*iyi*) olduğunu ayırt eden turnusol kâğıdı, sadece politik iktidarın elindedir ve onun konjonktürel beklentileri doğrultusunda renk vermektedir. Aynı gerekçelerle her yere donatılan kameralar, gözetlenen e-posta ve diğer sosyal medya olanakları 19. yüzyıldan miras kalan *biyoiktidarı* elektronik ortama da taşımıştır. Tüm bunlar gerçekleşirken kadına verilen değerin onun cinselliğinde başlayan korkuyla karışık duyguların, kontrol altına alınması zorunluluğu daha da ön plana çıkmıştır. Hatta bugün Hillary Clinton'a yönelik karalama kampanyalarında açıkça "kastrasyon korkusu"nun işlenmesi tesadüf olmasa gerekir. Güçlü bir kadın lider *şirret* olarak görülürken, süslü bir kadın lider (süslülüğü tartışılmakla beraber Sarah Palin) *aptallığı* ile küçümsenebilmektedir. Bir kadın lider kararlı olduğu zaman tehlikeli iken, uysal olduğunda da yetersizdir. Kadından gerek bir lider olarak, gerekse halktan biri olarak beklenilenler onun evdeki rollerinden beklenilenlerinden çok da fazlası değildir: *başındaki erkeğe itaat.*

14. ve 15. yüzyıllarda proleter mücadelesi, 'özgürlük' ve 'daha az iş talebi' üzerinden olurken 16. ve 17. yüzyıllarda esas sebep açlık olmuştu ve bir yandan ailesine bakmak bir yandan da son derece kısıtlı ve erkeğe göre üçte bir ücretle çalışan kadınların öncülüğünde gerçekleşmişti. Bu durum, kolonileşme ile açlığın bu kolonilere ihracatı ve "ikinci cinsiyet"in (*secondgender*) ırk faktörüyle ikame edilmesine kadar sürmüştü. İkinci cinsiyet bugün sözlü olarak dile getirilmese de etkinliğini halen derin bir şekilde hissettirmektedir. Bu etki kadının bedeni üzerindeki iktidarının sorgulanmasından, onun politik ve sosyal etkinlik alanı ve kapsamına kadar değişen çeşitlilikte yaşanmaktadır. İşte

tam da bu etkinin sorgulandığı ve bu bakış açısına karşı-duruşun gerçekleşmeye başladığı zamanlarda, kadının bir kez daha şeytanlaştırılıyor olmasıyla karşı karşıya kalırız. Bunun en net gözlemlendiği alan ise *Lilith*'e referans verir bir şekilde, kadının cinselliğinin söz konusu olduğu zamanlardır. Bu çalışmanın hazırlandığı sıralarda gösterime girmiş olan Larsvon Trie'in yönetmenliğini yaptığı ve iki bölümden oluşan *Nymphomaniac (2014)* filmi bu bağlamda kadının tüm tarih boyunca cinselliğinden kaynaklanan her türlü şeytanlaştırılışının bir toplamı gibidir. Adeta *Lilith*'le başlayan şeytanlaştırma süreci, *Havva, Delilah, Meselina ve Medea* gibi örneklerle devam eder, hatta bir noktada açıkça sözünü etmese bile annesi "K" aracılığıyla (Klytaimestra'nın kızının hikâyesinden esinlenmiş olan) *Elektra* kompleksine değinir. Annelik durumu ise Katolik Kilisenin haz dışı üreme alanına, özel cinsellik sınırları içinde gerçekleşir. Filmin başkarakteri Joe, tüm bu şeytanlaştırılmış kadınların Leviathanvari tek bir bedende toplanmış haliyle, sadece bir tek kadının değil tüm bu kadınların hayatlarını yaşar. Joe'nin hayatının farklı dönemlerinde tamamen farklı kadınların rol alışı bu görüşü destekler niteliktedir. Öte yandan küçüklüğünde mavi gözlü olan Joe'nin gittikçe siyaha doğru evrilen gözleri, yaşadıkları doğrultusunda yüzeyselliğe vurgu yapan bir şeytanlaşma belirtisi olarak algılanabilir. Joe'nin (tüm kadınlar adına gerçekleştirdiği) itirafları tipik bir *Günah Çıkarma* prosedürü gibidir. Tüm bu süreçte Kadın ve Erkek arasındaki toplumsal cinsiyet (*gender*), algısal farklılıklara meydan okuyucu vurgular yapan "günah çıkarma seansı" sonunda, kadının cinselliğinden vazgeçmesi ve bunun gereği ile ilgili -kendini gerçekten kötü birine dönüştüreceğini bildiği- hamleyi "bilinçli bir tercih" olarak gerçekleştirmesi, filmin bir bütün olarak "iktidar" üzerine kurulu olduğu fikrini verir. Kadını şeytanlaştıran şeyin de kadının ne yaptığından çok, toplumun özel olarak da erkeğin bunu nasıl anlamlandırdığıyla ilgili olması açısından Lacancı ötekileştirmeyi örnekler niteliktedir. Anne, sadık nişanlı, sabırlı eş, tümünün her an kötülükle anılabileceğini belirten Beauvoir(1956: 206, 248), kadınlara yöneltilmiş mutlak kara ya da mutlak beyazlığı reddetmektedir: kadınlar çok geniş

bir yelpazede bir davranış biçimi geliştirebilecek kapasitededir, erkekse bu kompleksli yapıdan etkilenirken, bir yandan da onun bu karmaşıklığını kontrol gücünden şüphe duyarak ürker, nihayetinde kadınlar ne melek, ne şeytan, ne de *Sphinx*'lerdir; onlar yalnızca toplumun çifte standart ve sömürüye dayalı uygulamaları ile bu uygulamalarını meşrulaştıran donanımlara dayanan ideolojik ve baskıcı araçları dolayımıyla ya "yarı-köle" ya da "kötü kadın" haline indirgenmiş insanlardır. Erkek egemen kültürün bu durumu algılaması ise vicdan sorgulaması gerektiren bir olgudur. Ancak Köysüren'in (2013: 117) de belirttiği üzere vicdan, *kişiye baş dönmesi gibi, nerede ve ne durumda olduğunu fark ettirecek, kendi dışına bir anlık da olsa çıkabilecek*; ve belki de en önemlisi, *kendini yargılayıcı ve onaylayıcı bir yerden görebilmesi aracıdır* ve bunun gerçekleşebilmesi için de öznenin, *arzu nesnesinden uzaklaşması* (2013: 48) gerekir. Ancak ataerkil kazanımlardan elde edilen hazların buna izin vermesi o kadar da kolay görünmemektedir.

KAYNAKÇA

Alain, D. (1999), "Concerning Eugenics in Scandinavia: An Evaluation of Recent Research and Publications", *Population*, 3(1), p. 261-270.

Aristo. (2009), *Politika*, (M. Tunçay, Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Artun, E. (2011), "Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri -Öğretiler-Dinler", *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi.

BBC. (2014, 02 21), 'Tecavüze uğradım' dedi suçlu bulundu, (25. 05. 2014), BBC Türkçe: http://www. bbc. co. uk/turkce/haberler/2014/02/140221_sudan_tecavuz. shtml

Beauvoir, S. D. (1956), *The Second Sex*, (H. M. Parshley, Düz.), London: Lowe & Brydone Prn. Ltd.

Bebel, A. (2013), *Kadın ve Sosyalizm*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Befu, H. (1999), Demonizing the "Other". R. S. Wistrich (Ed.), *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* içinde, Amsterdam: the Harwood Academic Publishers, p. 17-31.

Berktay, F. (2004), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.

Bovenschen, S., Blackwell, J., Moore, J., & Weckmueller, B. (1978), "The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch, Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature", *New German Critique,* (15), p. 82-119.

Bunkle, P. (1974), "Sentimental Womanhood and Domestic Education, 1830-1870", *History of Education Quarterly*, 14 (1 Reinterpreting Women's Education), p. 11-30.

Cahill, J. (1995), *Her Kind: Stories of Women From Greek Mythology*, Toronto: Broadview Press.

Çakar, S. (2012), "Feminizm Ataerkil İktidarın Eleştirisi", B. Öz içinde, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 413-475.

Campbell, C. (2011), *Günah Keçisi Başkalarını Suçlamanın Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çoban, B. (2005), "Lacan", N. Rigel, G. Batuş, G. Yücedoğan, ve B. Çoban içinde, *Kadife Karanlık,* İstanbul: Su Yay, s. 277-291.

Evslin, B. (2012), *Gods, Demigods and Demons: An Encyclopedia of Greek Mythology*, New York: Open Road Media Teen & Tween.

Federici, S. (2014), *Caliban ve Cadi,* (2. b.), (O. Karakas, Çev.), İstanbul: Otonom Yay.

Fichte, J. G. (2000), *Foundations of Natural Right*, Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (2011), *Özne ve İktidar,* (3. b.), (I. Ergüden, & O. Akınhay, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2012), *Doğruyu Söylemek*, (3 b.), (K. Eksen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2013), *Cinselliğin Tarihi,* (5. b.), (H. U. Tanrıöver, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Göksel, B. (1993), *Çağlar Boyunca Türk Kadını ve Atatürk*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Göle, N. (2014), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gottschalk, M. (2006), *The Prison and the Gallows: The Politics of Mass Incarceration in America*, Cambridge: Cambridge Studies in Criminology.

Grenn-Scott, D. (2000), *Lilith's Fire: Reclaiming our Sacred Lifeforce*, San Mateo: Universal Publishers.

Guntrip, H. (1961), *Personality Structure and Human Interaction: The Developing Synthesis of Psychodynamic Theory*, Londra: Hogarth.

Guntrip, H. (2013), *Şizoid Görüngü Nesne İlişkileri ve Kendilik*, (H. Doğan, Düz.), İstanbul: Metis Yayıncılık.

Handerson, R. (2004), "Tradition and the Status of Women in the Catholic Church", *Australian eJournal of Theology 2*, p. 1-8.

Hobbes, T. (2005), *Leviathan,* (5. b. b.), (S. Lim, Çev.), İstanbul: YKY.

Hogeland, L. M. (1994. 02. 01), "Fear of Feminism: Why Young Women Get the Willies", Ms. Magazine .

Karacalar, A. (2007), "The Amazons and an analysis of breast mutilation from a plastic surgeon's perspective", *Plast Reconstr Surgery*, 119 (3), p. 810-818.

Köysüren, Ç. A. (2013), *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*, Ankara: Sentez Yayınları.

Kramer, H., & Sprenger, J. (2002.01.20), *Malleus Maleficarum* (1488), (Çev. W. Lovelace, C. Rice, Dü, & M. Summers), 04 (22.04.2014), The Malleus Maleficarum.

Lefebvre, H. (2013), *Modern Dünyada Gündelik Hayat,* (3 b.), (I. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Lendway, S. (2011.09.04), The Demonizing of Feminism, (T. Cramblett, Düzenleyen, & Helium Network), 18.04.2014 tarihinde Life's Paths: http://www. lifepaths360. com/index. php/the-demonizing-of-feminism-2596/ adresinden alındı.

Mack, C. K., & Mack, D. (1999), *A Field Guide to Demons, Fairies, Fallen Angels, and Other Subversive Spirits,* (First Owl Books Edition b.), New York: Henry Holt and Company.

McKittrick, K. (2006), *Demonic Grounds: Black Women And The Cartographies of Struggle*, Minnesota: University of Minnesota Press.

National Council of Churches of Christ in America, 24. 04. 2014 tarihinde Judith. Bible, Revised Standard Version: http://quod. lib. umich. edu/cgi/r/rsv/rsv-idx?type=DIV1&byte=3825845 adresinden alınmıştır.

Newman, S. (2006), *Bakunin'den Lacan'a*, (K. Kızıltuğ, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay.

Opsopaus, J. (2004. 08. 10), "Part II: Goddesses", (University of Tennessee), 16. 04. 2014 tarihinde A Summary of Pythagorean Theology: http://web. eecs. utk. edu/~mclennan/BA/ETP/II. html adresinden alındı.

Özkan, B., ve Gündoğdu, A. E. (2011), "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkçe'de Atasözleri ve Deyimler'', *Turkish Studies*, 6 (3), s. 1133-1147.

Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi, Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, 3. b. Çev.: Şemsa Yeğin. Payel Yayınları: İstanbul,

Rogers, D. (2000), "Hegel and His 'Victims' on Women in the Private Sphere", Topics in Feminism, History and Philosophy, *IWM Junior Visiting Fellows Conferences,* Vol. 6, (p. 1-13). Vienna.

Rosenberg, D. (2003). Dünya Mitolojisi, İstanbul:İmge Kitabevi

Rudling, A. (2014), "Eugenics and Racial Biology in Sweden and the USSR: Contacts across the Baltic Sea", *Canadian Bulletin of Medical History*, 31 (1), p. 41-75.

Smith, S. (2012, 04), "Warning Against Empowered Women in France: Eugène Delacroix's Medea About To Kill Her Children", *Socheolas: Limerick Student Journal of Sociology*, 4 (1), p. 71-80.

Soler, C. (2006), *What Lacan Said About Women: A Psychoanalytic Study,* (Contemporary Theory Series), New York: Other Press, LLC Publication.

Storr, A. (2006), *Jung'dan Seçme Yazılar*, Ankara: Dost Yayınevi.

Tertullian, Q. S. (2003. 08. 16), *Book I. De Cultu Feminarum* (On Female Fashion), (13. 05. 2014), http://www. tertullian. org/anf/anf04/anf04-06. htm#3_1

Tokyay, M. N. (2011), "Perseus" Kahramanlık Mitinin Arketipsel Sembollerle İncelenmesi", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi,* (19), s. 193-205.

Uzdavinys, A. (2004), *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, (J. Finamore, Dü.), Bloomington: World Wisdom, Inc.

Şeytanlaştırılan Gruplar: Ulus-Devlet Pratiğinde Ötekileştirmenin ve Etnik Kurtulmanın Mültecilik Bağlamında Zihinsel İnşası

Suavi AYDIN
Hatice Şule OĞUZ

Göç akışları, coğrafyanın içsel yapısını
'yapıbozumu'na uğratarak, araziyi, toprağı, sınırı
ve kapatmayı sorgulamamıza olanak verir. (Saybaşılı, 2011: 76)

Giriş: Dünyanın Azınlığı Sığınmacılar

"Öteki" bugünün olgusu ve sorunu değildir. Tarihin başlangıcından beri, hangi nedenle olursa olsun bütün toplumsal çatışmaların meşruiyeti, rakip ya da istenmeyen grubun/grupların kültürel olarak "ötekileştirilmesi" yolu ile sağlanmıştır. "Yabancı"nın ya da "öteki"nin zihinlerde kurulması, bu kurulum üzerinden bir "nefret nesnesi" haline getirilmesi ve kritik anlarda bu nefretin harekete geçirilmesi yoluyla bu gruplardan çeşitli kurtulma yollarının devreye sokulması, esasen evrensel süreçlerdir. İnsan yerleşimi örüntüsünde kültürel ve sosyal kozmopolitizm esas, türdeşlik (homojenlik) arızî ve ikincildir. İnsanın yerleşik hayata geçtiği Neolitik dönemden itibaren yerleşik birimlerin demografik karakteri, insanlık tarihi içinde hiç de uzun sayılmayacak

kısa süreler içinde sürekli bir değişime tabi olmuştur. İster genişleme ve zenginleşme arzu ve iştahı ile hareket eden devlet ve devlet benzeri örgütlenmeler, ister aşiret, kabile ve klan şeklinde örgütlenmiş grupların rızk arayışı, isterse münferit kişilerin geçim imkânları peşinde yer değiştirmesi olsun toplumsal hareketlilik, uzun erimde (*longue durée*) insanlık tarihinin genel bir karakteridir. Bu karakter, etnik, dinsel, sosyal ve iktisadî grupların çeşitli konfigürasyonlar halinde bir arada bulunuşunu genel geçer bir ilke haline getirmiştir. Dünyanın pek çok ıssız yöresi bile bunun istisnası değildir. Bu yüzden, bugünkü dünyada bölgeler, ülkeler ve devletler, kimi yerde baskın bir etnik ve/veya dinsel grubun yerleştikleri, nüfusun çoğunluğunu oluşturdukları coğrafyalar olsalar da, kural olarak kozmopolittir. Bu kozmopolitizmin çeşitli yollarla tasfiyesi veya yok sayılması bakımından en iddialı örgütler ulus-devletler olmuştur. Ulus-devletler, enazından başlangıçta, üzerinde buludukları topraklarda tek, kadim ve otokton halkın, temsil ettikleri ve bu meşruiyete referansla adına hareket ettikleri halk olduğunu iddia ederler. Bu yüzden ulus devletler, temsil ettikleri halkın bu coğrafya üzerindeki ezici varlığını "bozan" veya "tehdit eden" bütün kozmopolit öğeleri tasfiye etmeyi ve bu "ulusal" coğrafyayı yeniden, somut olarak ve "sonsuza kadar" söz konusu "ulusal varlığı" ait hale getirmeyi amaçlarlar. Napoléon savaşlarından itibaren bütün Avrupa coğrafyası ve Avrupa'daki gelişmelerin kesin etkisi altında ortaya çıkan diğer kıtaların ulus-devletleri, en azından II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bu "işi" temel meselesi haline getirmiş ve tasfiyeyi uygulamaya çalışmışlardır.

Göç, paleolitik devirlere kadar izini sürebileceğimiz bir insan pratiği olmakla birlikte, günümüzdeki anlamını 20. yüzyılın karakteristik özellikleri olarak sayabileceğimiz ulus-devlet, küreselleşme ve sınır aşırı kitlesel insan hareketliliği olguları bağlamında kazanmıştır. Göçün yerel ve uluslararası ölçekteki politika ve anlaşmalarla düzenlenmesi ve kontrol altında tutulması gereken bir olgu olarak ele alınması da yine 20. yüzyılı karakterize eden bu olgular bağlamında gerçekleş-

miştir. Küreselleşme ve özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesi, sınıraşırı göç hareketliliğini tüm dünyada belirgin bir şekilde artırmıştır. Bunun yanı sıra, göçe ilişkin tanımlamalar ve "zorunlu", "gönüllü", "politik", "bireysel", "kitlesel", "emek göçü", "beyin göçü" gibi kategorizasyonlar ulus-devletlere bölünmüş dünya sistemi içerisinden üretilmiştir. Tüm bu gelişmelerle, göçmenlerin, tüm dünyanın azınlıkları olarak görünürlüklerinin arttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Belirli bir sınır bütünlüğüne sahip ulus-devletlerin kültürel homojenlik idealleri bakımından göç, bir problem olarak tanımlanır. Bu doğrultuda kişilerin, bireysel ya da kitlesel olarak devletin sınırlarının dışından göç yoluyla gelmeleri, ulusal bütünlüğe, vatandaş-kültür örtüşmesine bir tehdit olarak işaret edilir ve üzerinde titizlikle durulması gereken bir durum haline gelir. Başka bir deyişle ulus-devletlerin göç politikaları ve taraf oldukları devletlerarası anlaşmalar göçü, temel insan haklarından birisi olan 'sığınma hakkı' bağlamından ziyade 'sınır güvenliği' söylemi içerisinden tanımlar.

Ülkelerini terk etme nedenleri ve koşulları bağlamında olumsal bir kategorizasyonla tanımlanan zorunlu göç ve bu göç türünün özneleri olan sığınmacı ve mülteciler ise, diğer göç türleri ve öznelerinden daha yüksek bir tehdit algısıyla karşılanırlar. Sığınmacılar ve mülteciler, sadece sınırın ötesinden gelen ve ulusal bütünlüğü tehdit eden "yabancılar" değil, niyetleri belirsiz, göç etme gerekçeleri şüphe götürür "tekinsiz" kişilerdir. Başka bir deyişle, ulus-devletin yaptığı tanımda zorunlu göçün özneleri, tehdit, belirsizlik ve tekinsizlik olgularıyla yüklüdür.

Öte yandan toplumsal, ekonomik ve güvenlikle ilgili birçok sorun, siyasetçiler tarafından dış göçe atıfta bulunularak gerekçelendirilebilmektedir. Yürütülen bu *meta-siyaset*, devletin dış göçü, özellikle de zorunlu göçü tanımlayışını ve konumlandırışını vatandaşıyla paylaştığı bir kanal, bir ortak-alan işlevi görebilmektedir. Ulusa aidiyet bağlamında doğallıkla sahip olduğu, vatandaşlık görevlerini yerine getirmesi bağlamında ise bedeli ödenmiş bir takım haklarını "ne idüğü belir-

siz" yabancılarla paylaşmak zorunda kalması, vatandaşla sığınmacı/mültecilerin gündelik hayattaki karşılaşmalarında banal milliyetçilik ve yabancı düşmanlığıyla ifadesini bulabilmektedir.

Sadece devletlerin politikalarında değil, devletin vatandaşı olan *yerleşik*le[1] dışarıdan zorunlu göçle gelmiş olan sığınmacıların gündelik hayattaki karşılaşmalarında da üretilen ve yeniden üretilen yabancının şeytanlaştırılması söylemi, sığınmacılara atfedilen "vatan haini", "yalancı", "cahil", "ahlaksız", "satıcı", "uyuşturucu bağımlısı", "kaçakçı", "küfürbaz", "fahişe", "ajan" gibi nitelendirmelerle görünürlük kazanabilmektedir.

Bu yazıyla, sığınmacılara yönelik tüm bu şeytanlaştırıcı söylemlerin, gündelik hayatta devletin vatandaşı olan yerleşikle, sınırın ötesinden gelen sığınmacıların karşılaşmaları bağlamında, nasıl üretildiğini tartışmaya açmak amaçlanmaktadır. Bu tartışma sırasında, herhangi bir ulus-devletin tarih içinde şeytanlaştırdığı ve bu imgenin anonimlik kazanmasıyla hâkim özneye mal ettiği "istenmeyen" bütün ötekiler arasında yerini almış bulunan sığınmacıların, sadece belirli ulus-devletlerin ötekileştirmesine değil, kolektif olarak ulus-devletlerin üzerinde ittifak ederek ve devletlerarası hukukun meselesi haline getirerek ötekileştirdiği ve yine kolektif olarak kurtulmaya çalıştığı yeni bir tür "öteki" olarak tefrik olduğunu göreceğiz.

Bu yazı, amaçladığı analize girişirken iki dayanaktan hareket edecektir: Birincisi mülteci sorununu devletlerarası bir mesele olarak ele alan ve bir biçimde bu meseleleri karşılamayı amaçlayan devletlerarası mevzuatın incelenmesi ve bunun Türkiye'deki izdüşümü; ikincisi ise Hatice Şule Oğuz'un Gaziantep'te yürüttüğü ve doktora tezine esas olan alan araştırmasının verileridir.

---

[1] Metnin geri kalanında "yerleşik" kavramı, genel olarak ulus-devletin ve özel olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin vatandaşlarını ifade etmek için kullanılacaktır.

Şeytanlaştırma

Etnik ve dinî grupların şeytanlaştırılması, tarih boyunca "öteki" konumuna yerleştirilen grupların maruz kaldığı tarihsel bir zihniyet inşasına dayanır. "Şeytanlaştırma", "öteki"nin insan olarak görülmemesini ve ne şekilde olursa olsun bertaraf edilmesini öngörür. "Altın Çağ"a dönüş veya "kurtuluş" ancak böyle mümkündür. "Bertaraf etmek" doğrudan doğruya "etnik/dinî temizlik" operasyonlarını hayata geçirmekle ete kemiğe bürünür.

Bu operasyonun altyapısı, her şeyden önce "öteki"ni zihinlerde "şeytan" haline getirmekle kurulur. Bu imajı sürekli ve derin kılmak, kuşaktan kuşağa aktarılabilecek bir kültürel miras olarak toplumsal hafızanın bir parçası haline getirmek, ileride bu gruplara karşı yürütülmesi muhtemel operasyonların meşruiyet zeminini teşkil edecektir. Bunun için sözlü kültürün içinde, gerçekle fantazi arasında gidip gelen şayiaların süreklilik kazanması, bu şayia ve imajların yazılı mecralarda kalıcı hale getirilmesi ve bu mecraların birer referans metin kaynağına dönüşmesi, süreci ilerletir. Bu bakımdan "şeytanlaştırma" aslında bir "kamuoyu hazırlama" çalışmasıdır. Modernite öncesinde bu kaynaklar dinî metinler ve yazıya geçirilmiş efsaneler şeklinde tezahür etmiştir[2]. Modernite kitle iletişim araçlarını (önce gazete, dergi ve edebiyat metinlerini, ardından radyo ve televizyonu) bu kaynaklar içinde öne çıkarmış ve eski kaynakların bu yeni mecrada yeniden yorumlanması ve üretilmesi ile imaj ve şayialar güncellenmiştir. Günümüzde, bu modern mecralara sosyal medya güçlü bir biçimde dâhil olmuş ve eski metinlerin yeniden yorumlandığı, bu referanslarla yeni sözlerin üretildiği ve iletildiği çok etkili bir iletişim ağı gündemimize girmiştir. Şimdi

---

2 Bunun en tipik örneği, İbrahimî dinlerin kutsal kitaplarına giren *Yecüc-Mecüc* öyküsüdür. *Yecüc-Mecüc* öyküsü, kutsal kitaplarda yer aldığı kadar, Ortaçağ İskendernâmelerinin de en önemli figürlerinden biri olmuştur. Irak'taki Amerikan işgalini meşrulaştırmak için Başkan Geogre Bush *Yecüc-Mecüc*'ün güncel temsiline Ortadoğu'da, özellikle Irak'ta rastlandığını söylemekten çekinmemişti.

yeni eleştirel dalga, sosyal medyayı bu anlamda çok ciddiye almak durumundadır.

"Kurtuluş" ya da "Altın Çağ"a dönüş için müracaat edilecek işlemler de çeşitlilik arz eder. Bu gruplara yönelik asimilasyon, zorla-kültürleme (*trans-culturation*), tehcir (*deportation*), mübadele (*population exchange*), tecrit etme (*isolation*), köleleştirme (*enslaving*), gettolaştırma (*ghettoization*) ve en sonunda soykırım (*genocide* ya da *pogrom*), müracaat edilen operatif mecralar olarak karşımıza çıkar. Zorla-kültürleme dahilinde ise mekân kırımı (*lococide*), dil kırımı (*linguocide*), kültür kırımı (*culturocide*), etnik kırım (*ethnocide*) gibi araçlara başvurulur.

"Şeytanlaştırma" için söz konusu grubun genel ve somut bir tehlike arz etmesi gerekmez. Hitler Almanyası'nda Yahudiler, Almanya için gerçek bir tehdit unsuru değildi; böyle bir güçleri yoktu. Ancak bütün kötülüklerden ve olumsuz gidişattan sorumlu tutuldular ve "Almanya'nın kurtuluşu ancak Yahudilerden nihai olarak kurtulmakla mümkündür" imajının bütün Alman toplumuna mal edilmesiyle tamamlanan "şeytanlaştırma" işlemi, izleyen soykırım (*Holocaust*) operasyonunun meşruiyet zeminini oluşturdu[3]. Keza Çar III. Aleksandr döneminde Rusya'da Yahudilere uygulanan *pogrom* da benzer bir süreci izlemişti (Löve, 1993: 55-83). Burada kaynak olarak Ortodoks Rus dindarlığı araçsallaştırılmıştı. Stalin döneminde muhalifler veya potansiyel iktidar tehdidi olarak görülenler kitlesel olarak şeytanlaştırıldılar, ya öldürüldüler ya da çalışma kamplarında köleleştirildiler.

---

3 *Kavgam*'da Hitler'in tasvir ettiği Yahudi tam bir nefret nesnesiydi. Hitler, onların yüzüne bakınca suya ne kadar uzak olduklarını ve ne kadar pis koktuklarını "teşhis" ediyor, "midesi bulanıyordu". Olayları daha yakından incelediğinde nerede bir "kötülük" varsa orada mutlaka bir "Yahudi iştiraki" görüyordu. Ona göre, böylesi bir yaraya neşter vurulur vurulmaz, "kokuşmuş bir vücuttaki solucan gibi parlak ışıktan gözleri kamaşmış bir çıfıt" ortaya çıkıyordu. Yahudi faaliyeti "halkı zehirleyen bir ahlâk vebasıydı" ve bu "eski devirlerin vebasından çok daha büyük felâketlerle yüklüydü" (Bkz. A. Hitler, *Kavgam (Mein Kampf)*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın, İstanbul, 1940: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, ss. 42-3).

"Şeytanlaştırma" sürecini izlemek bakımından, Çeçen imgesinin Rus zihniyet dünyasında izlediği değişim mükemmel bir örnek teşkil eder. Rus imgeleminde Çeçenlere ilişkin şeytanlaştırma sürecini ele alan bir makale, Puşkin, Lermontov ve Tolstoy gibi 19. yüzyıl romantiklerinin kaleminde "soylu" ve "özgürlüğüne düşkün" düşman olarak resmedilen Çeçenlerin, nasıl tedricen kötülüğün kaynağı ve yok edilmesi gereken bir "iblis" tasvirine dönüştüğünü anlatmaktadır. Tolstoy'un yaşadığı yıllarda Rusların nezdinde "dağlı savaşçı" (*cigit*) olarak, pozitif bir algıyla anılan Çeçenler, uzun süren Kafkas savaşları sonrasında diğer Kuzey Kafkasyalı halklardan ayrı olarak "en saldırgan" ve "anlaşmanın mümkün olmadığı" düşmana dönüştü. Bu negatif algının oluşumu, Çeçenlere ilişkin *abrek* sıfatının evriminde izlenebilmekteydi. Lermontov'un zamanında *abrek*, elinde sadece tüfeği olan, dağ doruklarında tek başına gezen ve Rus idaresine karşı direnen bir "yalnız kurt" anlamına geliyordu. 20. yüzyılın başlarında bu "soylu isyancı" *(blagorodnyi razboinik)* daha az pozitif bir çağrışım kazanmaya başlamıştı. Stalin'in II. Dünya Savaşı sonrasındaki toplu tehcirinde artık Çeçenler, "devlet düşmanı"ydı ve proleter kültüre dahil edilmek üzere, geleneksel kültürlerini (*adat*) ve namus kodlarını (*nohşallah*) restore edebilmeleri için "ıslahen" sürülmüşlerdi. Brejnev döneminden itibaren Çeçen imajı "karaborsa" ve "kayıtdışı ekonomi" ile birlikte anılır olmuştu. Zaman içinde Rus imgeleminde Çeçenler, kirli yollardan zenginleşen ve giderek mafyalaşan bir güruh olarak algılanmaya başlandı. Batılı bir gazeteci Moskovalı bir polis şefiyle yaptığı röportajda, ondan Çeçenlerin güçlü bir klan yapısına sahip olduklarını, bu klan yapısının bir suç örgütüne dönüşmesinin aslında mantıksal bir sonuç olduğunu, gençlerin bu yolla suç şebekelerine dahil olduklarını ve bu görünümleriyle Çeçen çetelerin adeta Sicilya Mafyasına benzediklerini dinlemişti. Çeçen çetelerinin güç ve etkisi nedeniyle, Çeçen sterotipi *abrek*'ten *vor*'a (hırsıza) ve hatta *bandit*'e (hayduta) evrilmişti. Çeçen bağımsızlık mücadelesi de, elbette bu sterotiplerin etkisi altında, aynı toptanlaştırıcı ithamlar bağlamında algılandı. Yeltsin döneminde başlayan isyan, Çeçenlere ilişkin bu toptancı algının, Yeltsin tarafından

savaşın meşruiyeti bağlamında kullanılmasına yol açtı. Yeltsin Çeçenleri ve direnişlerini, onları "haydut" ve "terörist", rejimlerini "suç örgütü" ve liderleri Dudayev'i de "deli" olarak yaftalamak suretiyle mahkûm etmeye çalıştı. Yeltsin'in çabası 1999'a kadar Rus kamuoyunda fazla ses getirmediyse de, 1999'da sivil hedeflere yönelik Çeçen saldırıları, kamuoyunun Çeçenlerin aleyhine dönmesine yol açtı ve Yeltsin'in hazırladığı şeytanlaştırıcı altlık çalışmaya başladı. Rus ordusu içinde de bu "hayalet savaşçı" figürüne karşı küçültücü ifadeler yaygınlaştı. Çeçenlerin kısaltması olarak kullanılan *Çiçi* Rusçada aynı zamanda, popüler bir çizgi roman kahramanı olan bir "maymun"un adıydı. Artık Rus generalleri bile uluslararası basına verdikleri demeçlerde Çeçenlerden doğrudan doğruya "maymun" (*obezyaniy*) olarak bahsetmekten çekinmiyorlardı. Rus kamuoyunda ise Çeçenler artık *çerniye* ("siyahlar") ya da *çernozhopiy* ("siyah popo") olarak anılmaktaydı. Bu ötekileştirmenin eşliğinde, yüksek sayıda ölümle sonuçlanan ve Çeçen örgütlerince üstlenilen veya şüpheyi onlar üzerine çeken eylemlerle birlikte Rus kamuoyunun "hapsedilmiş öfkesi" 2000'li yılların başında açığa çıktı. Özellikle bombalama eylemlerinde Rus otoriteleri üzerinde yoğunlaşan kimi şüphelere karşın, Rusların büyük çoğunluğu (% 64'ü) artık bu tür eylemlerin tamamından Çeçenlerin sorumlu olduğunu düşünüyordu. Kamuoyunun bu kanaatine bitişik olarak, yaklaşık olarak yukarıda ifade edilen bu orana denk düşen Rus nüfusu, bütün Çeçenlerin ülkeden kovulmasını ve misilleme mahiyetinde bütün Çeçen yerleşim yerlerinin bombalanmasını ister hale gelmişti. Dahası, Rus medyası Çeçenleri de aşarak bütün Müslümanları bu anlamda eş derecede suçlu olarak görmekteydi (Russell, 2005: 101-8). Kamuoyunun bu biçimde oluşması, sonunda işi Kafkasyalılara, hatta bütün Rus olmayanlara karşı Stavropol'da vuku bulan *pogrom*lara kadar getirdi. Bu *pogrom*ların altyapısını Rus medyası ve Rus yöneticileri önceden oluşturmuşlardı. Vladimir Putin, ikinci Çeçen Savaşı sırasında (1999-2003) Çeçenlerin peşini, nereye giderlerse gitseler bırakmayacaklarını, "tuvalete kaçsalar bile foseptik çukuruna kadar" onları takip edeceklerini söylemişti. Bu söylemin Stavropol'daki anti-Çeçen *pogrom-*

larda yeniden canlanması bir tesadüf değildi (Foxall, 2010: 688-91). Adeta Rus kamuoyunun 19. yüzyıl Yahudi *pogrom*larındaki ruh halinin canlandığına ve 21. yüzyılın şafağında Rusya sınırları içinde yaşayan Çeçenlerin şeytanlaştırılarak "bütün kötülüklerin tecessüm etmiş hali" gibi görüldüğüne tanık olunmaktadır; buna göre bu halk ya Rusya'dan tehcir edilmeli ya da bir şekilde bertaraf edilmelidir (Foxall, 2010: 685).

Yakın dönemde tanık olduğumuz bir diğer "şeytanlaştırma" eşlikli etnik temizlik mekânı eski Yugoslavya topraklarıydı. Sırp ve Hırvatların birbirini ve her ikisinin Müslüman Boşnakları "şeytanlaştırmak" suretiyle katliama uğrattığına tanık olduk. Ancak bu "şeytanlaştırma"nın tarihi çok eskilere gitmekteydi ve bizim tanık olduğumuz aslında, Sosyalist Yugoslavya'nın tesis edilmesiyle birlikte ertelenen bir "rövanş"tı. Bu rövanş, üç taraf arasında acımasız bir kıyıma yol açtı ama bu kıyımdan en fazla etkilenenler Müslüman Boşnaklar oldu; zira Boşnaklar, tarih içinde Hırvat ve Sırpların ortak nefret nesnesi haline gelmişti ve tarihsel kaynaklar bu nefreti kısa sürede canlandırmaya hizmet edecek mahiyetteydi. Bu tarihsel hesaplaşmada Sırpların Boşnaklara uyguladığı katliam ve yerinden etmeler çok iyi bilindiği halde, Hırvat ordusunun Boşnaklara yönelik kıyım ve sürgünleri Sırp ordusunun uygulamalarının gölgesinde kalmıştır. Oysa Bosna'da Sırp ordusununkine çok benzeyen pek çok vaka yaşanmıştır (Bax, 2000: 16-36).

Bilinen veya az bilinen örnekleriyle "şeytanlaştırma" ve bu zihinsel edimin uygulamaya dökülmüş hali olarak tehcir ve kıyımlar, yukarıdaki örneklerden izlenebileceği gibi, ne yazık ki çağımızın bir gerçeği olmaya devam etmektedir. Bugün Ortadoğu'da İsrail-Filistin çatışması, Suriye, Lübnan, Irak ve Bahreyn'de kanlı bir biçimde görünür hale gelen mezhep çatışmaları ve radikal örgütlerin uyguladığı "öteki"ni acımasız biçimde yok etme pratiği, "şeytanlaştırma" eyleminin ve ona bağlı insan hakları ihlallerinin Ortadoğu'daki uzantılarıdır.

Bütün bu uygulamaların en somut sonucu, katliam ve soykırım girişimlerinin yanı sıra, tehcir ve sürgün uygulamalarıdır. Bu uygulama-

ların görünür sonucu, dünyanın pek çok yerinde, yerinden yurdundan edilmiş insanların içine düştüğü mülteci-sığınmacı olma halidir. Sadece "can kurtarma" çabasına bağlı olmayan, ama yine çağımızın bir gerçeği olarak önümüzde duran ekonomik göçün de yol açtığı en genel sonuç budur. "Şeytanlaştırma" ve bunu izleyen etnik temizlik operasyonlarının en önemli sonuçlarından olan mültecilik-sığınmacılık halinin, Westphalia rejimi ile oluşan modern devletlerin sıklıkla başvurduğu uygulamaların sonucu olarak oluştuğu görülür. Çoğu zaman bir tür "kovulma" olarak göze çarpan bu uygulama, kimi zaman da baskı altındaki grupların "kaçışı" olarak tecelli etti. Kaçışlar genellikle savaş ve çatışma sırasında vuku buluyordu. Kovulmalar ise savaşlar sonrasında görece konsolide olmuş rejimlerin bilinçli bir uygulaması olarak tezahür etti. Daha az vuku bulmakla birlikte, kimi zaman da karşılıklı anlaşmalarla nüfus değişmeleri (mübadeleler) gerçekleşti. Nüfus değişmelerini, bir mültecilik-sığınmacılık hali olarak kabul edemeyiz; fakat daha sonra iskân rejimleri oluşturulsa bile, "kaçış" veya "kovulma" ile yerinden-olanların, en azından başlangıçta bir mültecilik-sığınmacılık hali yaşadığı görülür.

Devletlerarası Örgütlerin Soruna Yönelik Düzenleme Girişimleri

I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar mültecilik-sığınmacılık hali, devletler hukukunda esaslı bir biçimde düzenlenmiş değildi. Savaştan sonra Milletler Cemiyeti'nin himayesi altında etraflı bir mülteci-sığınmacı rejimi meydana getirildi (Barnett, 2002: 239). Ancak bu rejim, ortaya çıkan sorunlara cevap veremediği gibi, II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında tezahür eden devasa mülteci hareketlerini durdurabilecek bir etki de yaratamadı. II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında sadece 60 milyon Avrupalı yerinden edilmişti. Bu rakam, I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı mültecilik vakalarının on katına tekabül etmekteydi (Frank ve Reinisch, 2014: 478). II. Dünya Savaşı sonrasında, bu sorunu yaşamış olan ülkelerin müştereken kurduğu Birleşmiş Milletler (BM), BM Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) adı altında bir örgütün dene-

timi ve sorumluluğunda sürekli bir hukuksal ve idarî çerçeve yarattı (Barnett, 2002: 478). Bu çerçeve ve BMMYK, aynı zamanda soruna müdahil bir yapıda organize edilmişti. Ne var ki, yukarıda kısmen değindiğimiz vakalar göz önüne alındığında, bu yapının da sorunu çözemediği görülmüştür. II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında vuku bulan yerinden edilmeler, ağırlıklı olarak Avrupa, Uzak Asya ve Güneydoğu Asya'da gerçekleşti. Ancak, Soğuk Savaş döneminin siyasî ilticalarını bir yana bırakırsak, II. Dünya Savaşı'ndan sonra kitlesel yerinden edilmeler sonucu mültecilik dünya çapına yayıldı. Afrika'da, Asya'da, Orta ve Güney Amerika'da etnik temizlik, yatırım projeleri nedeniyle yerinden edilmeler, savaş ve çatışma koşullarında ortaya çıkan mültecilik ve ekonomik nedenlerle göç gibi saiklerin yarattığı ve çok sayıda insanı etkileyen bir büyük mültecilik-sığınmacılık sorunu ile karşı karşıyayız. BM'nin bu sorunları çözmesi mümkün görünmüyor. Bu nedenle çok sayıda sivil toplum örgütü soruna müdahil oldu. *Bali Process*, Asya-Pasifik Mülteci Hakları Ağı (APRRN) gibi örgütlenmeler bu şekilde ortaya çıktı (Kneebone, 2014).

Ne yazık ki BM mekanizmaları ve devletlerarası hukuk, her ne kadar suret-i haktan görünen bir mevzuat doğursa da, bu yoğun mültecilik sorunu karşısında, sorunu çözücü değil, mültecilik yoluyla göçü önlemeye yönelik tedbirler yaratmaya eğilim gösterdi. Bunlardan en önemlisi mülteci (*refugee*)-sığınmacı (*asylum-seeker*) ayrımıdır. Bu hukukî ayrıma göre, sığınma hakkının kullanımı sadece mültecilere tanınmıştır. Türkiye de bu hukukî hileden yararlanma yolunu seçmiştir. Türkiye, kendisine Batı ülkelerinden sığınanlara "mülteci", Doğu ve Güney'den sığınanlara ise "sığınmacı" statüsü tanımaktadır. "Sığınmacı" statüsü, sığınılan ülkede yerleşme ve kişi haklarından yararlanma genişliği bakımından kısıtlı ve geçici bir koruma sağlar; mültecilikte kâğıt üzerinde de olsa "vatandaşlık hakkı"na doğru ilerleme, sığınmacılıkta ise "üçüncü bir ülkeye yerleştirilme" ya da "geriye gönderilme" esastır. Bu kısıtlanmış insanlık durumu, aynı zamanda, sığınmacıların nitelik ve niceliğine bağlı olarak yaşadıkları toplumsal ortam içinde

"şeytanlaştırılma" ve buna bağlı biçimde baskı görme ihtimalini, daha önce ve başka yerlerde tanık olunan pratiklerde görüldüğü gibi, içinde barındırır. Nitekim bugün Türkiye'nin maruz kaldığı Suriyeli sığınmacı akını, Türkiye'nin pek çok yerinde bu insanlara karşı *pogrom*a dönüşme tehlikesini içinde barındıran kitlesel eylemlere ve kalkışmalara yol açmıştır.

Küreselleşme Sürecinde Göç, Sığınma Hakkı ve Ulus-Devlet

Mültecilik sorunu, ortaya çıktığından beri, geçmişte olduğu gibi bugün de "göçen insan"ın (*homo migratus*) bugünkü göç pratiğinin tezahürüdür. Bu tezahür, kendisini "sığınmacılık" dediğimiz bir insan gerçeğiyle sorunsallaşmaktadır. Ancak bu tezahür, aynı zamanda, göçe maruz kalan ülkeler tarafından gayrimeşrulaştırılmaktadır (*illegalisation of Homo migratus*). Söz konusu gayrimeşrulaştırma, yerleşiklerin göçenler (sığınanlar) karşısında geliştirdikleri, tarihsel hafızada yeri olan veya olmayan (yani yeni ya da "icat edilmiş") şeytanlaştırma girişimlerini aktive etmektedir. Bu ikili süreç (yani hukuken "gayrimeşrulaştırma" ve toplumsal/kültürel olarak "şeytanlaştırma") el ele yürümekte; yerleşik devletlerde hukuk mekanizmaları ve idareler bu toplumsal/kültürel süreci insan hakları çerçevesinde yönetmek ve bastırmak yerine, genellikle *pogrom*ları teşvik eden milliyetçi ve devletçi bir rol üstlenmektedir.

Bu açıdan bakıldığında sığınmacılık ve mültecilik, esasen makro ölçekte göç sorunsalının içinde ele alınması gereken bir meseledir. Zira politik, kültürel, sosyo-ekonomik, demografik birçok koşul ve bu koşulların etkileşimiyle ortaya çıkan göç, hem göç veren hem de göç alan toplumlarda bütün bu koşulları etkiler. Bu bağlamda yalıtılmış bir olgu olarak ele alamayacağımız göç kendi karmaşık dinamiklerini üretir ve toplumların üzerinde makro ve mikro ölçeklerde, gerçekleştiği dönemle sınırlı kalmayan bir belirleyiciliğe sahip olur.

Sığınmacılık ve mültecilik durumu, "zorunlu göç" olgusunun bir parçasıdır. Doğal felaketler, iklim değişiklikleri, kuraklık, savaşlar gibi nedenlerle gerçekleşen zorunlu göç hareketlerinin tarihi paleolitik çağlara kadar uzanıyor olsa da uluslararası anlaşmalara, devlet politikalarına ve çok sayıda araştırmaya konu olan göç sorunu, günümüzdeki anlamını ve kapsamını daha çok, 20. yüzyılın başından itibaren, ulus-devletlere bölünmüş dünya sistemi, kapitalist ekonomilerin iş gücüne ihtiyaç duyması ve küreselleşme olguları çerçevesinde kazanmıştır.

Methodological Nationalism and the Study of Migration adlı çalışmalarında Wimmer ve Schiller 20. yüzyılı göç sorunu bağlamında dört döneme ayırarak ele alırlar. Bu dönemleştirmeye göre 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ulus-devletlerin yükselişe geçtiğini ve ulusal egemenliğe tehdit olduğu düşüncesiyle sınıraşırı göçlere ilişkin kısıtlamaların başladığını görüyoruz. 1945'e kadar süren ikinci çeyrek, etnik kıyım hareketlerinin artması, yeni ulus-devletlerin ortaya çıkması, sınır kontrolleri ve göçmenlerin asimile edilmesi yönündeki yaklaşım ve düzenlemelerin belirginleşmesi, bu bağlamda da göçün ve göçmenlerin ulus-devlete yönelik bir tehdit olarak görülmeye başlanmasıyla imlenebilir. 1946'dan 1989'a kadar süren ve Soğuk Savaş yılları olarak da adlandırılan dönemde ulus-devlet, milliyet, devlet sınırları kavramlarının ve Batı ve Kuzey ülkelerinin ithal işgücüne duyduğu ihtiyacın belirginleştiğini görmek mümkün. Bununla birlikte asimilasyon politikalarındansa entegrasyon, hatta çokkültürlülük politikalarının gündeme geldiğine, etnik çeşitlilik ve çokkültürlü toplumsal yapıların geliştiğine tanık olduk. Soğuk Savaş'ın ardından ise yoğun küreselleşme ile tanımlanabilecek olan dönemde bir yandan insanların, fikirlerin ve sermayenin sınır aşırı hareketleri öte yandan göç karşıtlığı, kısıtlayıcı uygulamalar yönündeki eğilimler artış göstermiştir (Wimmer ve Schiller, 2002: 217-240).

20. yüzyılı karakterize eden bu gelişmeleri göz önünde bulundurduğumuzda sınır aşırı göçün kapsamının ve yaygınlığının küreselleşme olgusu çerçevesinde şekillendiğini; bununla birlikte yerel ve ulusla-

rarası ölçekteki politika ve anlaşmalara konu olan günümüzdeki anlamını ise ulus-devlet inşası bağlamında kazandığını söyleyebiliriz.

Belirli bir sınır bütünlüğüne sahip ulus-devletlerin kültürel homojenlik iddiaları bağlamında göç, hem bir problem hem de bir fırsat olarak tanımlanır. Ulus-devletin kendi öznesi saydığı kültürel-etnik bütünlüğün parçası olarak kabul edilen ve ulus-devletin o günkü sınırları dışında yaşayan grupların ülke içine göçü, homojenliğin güçlendirilmesi bakımından bir fırsattır. Öte yandan "yabancı" ve "öteki" sayılan kişilerin, bireysel ya da kitlesel olarak devletin sınırlarının dışından göç yoluyla gelmeleri, ulusal bütünlüğe, *vatandaş-kültür* örtüşmesine bir tehdit olarak işaret edilir ve üzerinde titizlikle durulması gereken bir konu haline gelir. Başka bir deyişle ulus-devletlerin göç politikaları ve taraf oldukları uluslararası anlaşmalar göçü temel insan haklarından birisi olan "sığınma hakkı" bağlamından ziyade sınır güvenliği söylemi içerisinden tanımlar[4]. Devletin bekasına ilişkin kaygıların temel insan hakları perspektifinin önüne geçmesi, oluşturulan göç politikalarında da sınır aşırı göçü düzenlemekten öteye geçerek engellemeye çalışan bir yaklaşımı ortaya koyabilmektedir. Küreselleşmeyle birlikte, karar verme erkinin sınırları daralan ulus-devletler açısından göçü engelleyebilmek, devletin kendi sınırları üzerindeki erkini etkin bir şekilde kullanabilmesine ilişkin bir gösterge olarak okunabilmektedir. Bu bağlamda devletin sınırlarını göçe karşı koruması, sadece kültürel bütünlüğü korumakla değil, aynı zamanda ulus-devletin meşruiyetini

---

4 Sığınma hakkının azınlık haklarından ayrı olarak münhasıran tanımlandığı ilk devletlerarası hukuk metni, 1948 tarihli İnsan Hakları Bildirgesi'nin 14. maddesidir. Buradan tanımlanan ve sığınma talep etme ve bundan yararlanma hakkından kaynaklanan sığınma kurumu, mültecilerin uluslararası korumadan yararlanmasına yönelik ilk temel mekanizmalardan biri olmasına rağmen, sığınma hakkını, mültecilerin korunmasına ilişkin hukukî bir gereklilik olarak değil, devletlerin kendi egemenlik alanlarında vücut bulan bir imtiyaz olarak kabul görmesi ile temel insan hakları yaklaşımından ayrılmaktadır (Yeliz Şanlı, "Küreselleşme Sürecinde İnsan Hakları: Sığınma Hakkı", Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 2004: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, s. 63). Mülteci haklarının devlet yönünden değil, mülteciler yönünden tanımlandığı ilk metin ise Mültecilerin Hukukî Statüsüne Dair 1951 Cenevre Sözleşmesi'dir.

korumakla ilgilidir. Bu durum, Aksoy'un da belirttiği gibi, göç politikalarını sınır politikalarıyla yakından ilişkili, hatta birbiriyle örtüşür hale getirmiştir (Aksoy, 2007: 422).

Bu bağlamda sınır aşırı göç, "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" ve "ulus adına yönetme erkini üstlenen devletin ulusu (yani sınırları) koruma" söylemi ile evrensel insan haklarına bağlılık söylemi arasındaki ikilemi belirginleştirir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 14. maddesinde açıkça belirtildiği gibi "[h]erkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkı vardır". Ancak, bu hakkın nasıl düzenleneceği, sınırlarının nereden çekileceği, niteliğini neyin belirleyeceği sorularının muhatabı olarak devletler işaret edilir. Benhabib'in de ifade ettiği gibi, "Evrensel Beyanname, devletlerin göçmenlere giriş hakkı verme, sığınma hakkını koruma ve yabancı uyruklu mukimlerle, belli vatandaşlık haklarına sahip yabancı mukimlerin vatandaşlığına izin verme [gibi] *yükümlülükleri* konusunda sessiz" kalmaktadır (Benhabib, 2006: 20). İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin ve Bildirge'yi esas alan konuya ilişkin sözleşme ve protokollerin[5] devletlerin egemenliğini destekleyen yaklaşımları nedeniyle ulusal kültür söylemi içerisinden kurulan dışlayıcı ve ayrımcı kültür ve azınlık politikaları olağanlaşmaktadır.

İnsanlar arasındaki ilişkileri belirleyen etkenlerden birisi de mekân ilişkileridir. Bu bağlamda devletin sınırları, mekânsal olarak belirlenmiş bir bütünlüğün (coğrafyanın) içinden "biz"i ve "yabancı"yı ve her ikisi arasındaki ayrımı kurar. Bu ayrımı somut hale getiren yer ise bizatihi "sınır" ve "sınır kavramı"dır. Bir yandan *biz*'i kuran mekânsal bütünlüğün (ulusal coğrafyanın) –yabancılara karşı– koru-

[5] Zorunlu göçe ilişkin "Mültecilerin Hukukî Statüsüne Dair 1951 Cenevre Sözleşmesi", "Mültecilerin Hukukî Statüsüne Dair 1967 Protokolü" ve "Vatansız Kişilerin Statüsüne Dair Sözleşme", İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni temel alan hak tanımlamaları yaparlar. Taraf devletlere çeşitli sorumluluklar yükleyen bu sözleşme ve protokoller, hak tanımlarını net bir şekilde yaparken bu hakların nasıl düzenleneceği, zorunlu göçle gelen kişilerin bu haklardan nasıl faydalandırılacakları konularında devletlerin kendi inisiyatiflerini ve iç düzenlemelerini işaret ederler.

yucusu olarak kendini meşrulaştıran devlet, öte yandan *biz*'in sürekli yeniden üretimi için yine *yabancı*'nın varlığına ihtiyaç duyar. Bu antagonizma, Žižek'in ifade ettiği gibi, özü olmayan bir kimliği kurmak için ötekiyle kuracağımız ilişkinin gerekliliğine dayanır (Žižek, 1989). Bu ilişkiden yoksunluk, *biz*'i travmatik bir boşlukla karşı karşıya bırakır. *Yabancı*, "[b]elli bir mekân dairesi içinde –ya da sınırları mekânsal sınırlarla bezeyen bir grup içinde– sabitlenmiştir, ama onun içindeki konumu temelde, en başta ona ait olmamasının ve baştan beri onun bir parçası olmayan, olamayacak nitelikler taşımasının etkisi altındadır" (Simmel, 2009: 149). Böylelikle mekânsal olarak "dışarıda olan" ve "dışarıdan gelen", kültürel olarak da "dışarıda" bırakılmış olur. Kültürel olarak dışarıda bırakılanın kaderi, onun *biz*de olmayan ve çoğu zaman olumsuz çağrışımlar içeren niteliklerle donatılması ve ona ilişkin imgenin zihinsel olarak bu yolla inşa edilmesidir.

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, ulusaşırı göçle gelenin *yabancı* olarak tanımlanmasında içeriği, devletlerin, çizilen belirli sınırlar içerisinde, homojen ve kültürel uyum içindeki bütünlük ideali ve iddiası belirler. Sınırların ebedî, ezelî olarak ve doğalmışçasına içselleştirilmesini arzulayan devlet, bu sınırları bütünlük idealinin güvencesi olarak görürken sınırların ötesinden geleni de bu konforlu bütünlüğe karşı bir tehdit olarak konumlar. Bu bağlamda göç eden kişilerin statülerinin *yabancı* şeklinde tanımlanması ile devletlerin genellikle ideal bir kültür tanım ve içeriğiyle ve ulusa esas alınan etnik grubun çıkarları ile çerçevelediği *vatandaş* tanımı birbiriyle ilişkilidir.

Vatandaş-Yabancı İlişkisinin Kurulmasında Meta-Siyaset Üretimi ve Milliyetçiliğin Kullanımı

*Vatandaş*la *yabancı*nın birbiriyle ilişkilenmesini anlayabilmek için göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus da toplumsal, ekonomik ve güvenlikle ilgili birçok sorunun, siyasetçiler tarafından dış göçe atıfta bulunularak mazur gösterilmeye çalışılması veya dış göçe bağlı mazeret üretilmesidir. Yürütülen bu *meta-siyaset*, devletin dış

göçü tanımlayışını ve konumlandırışını vatandaşıyla paylaştığı bir kanal işlevi de görebilmektedir. Böylece devletin göçe ilişkin resmî söylemi ile vatandaşın sınırın ötesinden göçle gelenlere ilişkin algısı ve tutumu arasında bir mutabakat ortaya çıkmakta ve göçmenler rahatlıkla günah keçileri olabilmektedir.

Meta-siyaset toplumsal sorunlar ile güvenlik kaygılarını uluslararası göç etrafındaki korkularla birbirine bağlamaktadır. Siyasetçiler, işsizlik, barınma eksiklikleri ve suç gibi birçok toplumsal, ekonomik ve güvenlik sorununu açıklarken somut kanıt gösterme ihtiyacı duymadan dış göçe atıfta bulunabilirler. Somut kanıt gösterme ihtiyacı duymazlar çünkü en azından göçün etkilerini ampirik şekilde yeterli kesinlik seviyesiyle ortaya koymak çok zordur. (…) Bu korkulara atıfta bulunarak, özellikle popülist partilerdeki siyasetçiler aslında yabancı düşmanlığı içeren (xenophobic) eğilimleri ortaya koymuş ve bu eğilimleri güçlendirmişlerdir (Faist, 2007: 30).

Ulusa aidiyet bağlamında doğallıkla sahip olduğu, vatandaşlık görevlerini yerine getirmesi bağlamında ise bedeli ödenmiş birtakım haklarını "ne idüğü belirsiz" yabancılarla paylaşmak zorunda kalması, vatandaşla göçmenlerin gündelik hayattaki karşılaşmalarında banal bir milliyetçilik şeklinde ve yabancı düşmanlığıyla ifadesini bulabilmektedir. "Milliyetçi düşünüş, bir gruba bağlılıktan ve başka gruplardan farklı olduğu hissinden daha fazlasını içerir. Milliyetçi düşünüş, 'bizim' grubumuzu hususî bir şekilde tasavvur eder. Bunu yaparken, halklar ve vatanlar arasındaki ilişki ve 'millet olma' hakkındaki çeşitli fikirleri sorgusuz sualsiz kabullenir" (Billig, 2002: 76).

Billig'in kavramsallaştırmasıyla banal milliyetçilik, basitçe milliyetçilik ideolojisinin, gündelik hayat ölçeğinde, sıradan insanlar tarafından deneyimlenmesi ya da bu ideolojinin "sokaktaki tezahürü" olarak tanımlanabilir. Bu nedenle banal milliyetçilik, idealar dünyasına ait millet ve milliyet tasavvurlarının, gündelik hayat içinde o tasavvurla bir şekilde aidiyet ilişkisi kurmuş insanların başka insanlar, pratikler veya nesneler üzerinde bu tasavvuru somut olarak yeniden kurmaları

ve deneyimlemeleri ile ortaya çıkar. Bu yeniden-kurulumda, gerek söylem gerekse uygulama düzeyinde, popüler kültür içinden pek çok yardımcı figür sıradan insanların hizmetine koşulmaktadır. Türkiye açısından, pek çok yerde olduğu gibi, devletin kurguladığı ve resmiyet kazandırdığı milliyetçilik ideolojisi ile sıradan insanlar olarak vatandaşının gündelik hayatlarında yeniden ürettikleri banal milliyetçilik arasında diyalojik bir ilişki mevcuttur. Yani burada, bu şekliyle milliyetçilik sadece bir devlet ideolojisi olarak değil, bu ideolojinin bir tür yeniden üretimini gündelik hayat rutinleri içerisinde doğallaştıran toplumsal bir bilinçaltı olarak ortaya çıkıyor:

> *Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş harcının önemli bir unsuru olan milliyetçilik, kuruluşla birlikte oluşturulan 'milli kimlik'e en güçlü referansı veren dinamiktir ve bu yüzden de milliyetçilik ana gövdesiyle ve ideolojik geri planıyla 'devletle organik bir bağ tesis etmiştir. Türk milliyetçiliğinin 'savunmacı' özü, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi 'beka' davası ile tam bir uyum içindedir. Bu nedenle, milliyetçilik bir tür 'devlet ideolojisi' ve bir tür toplumsal bilinçaltı olarak yerleşikleştirilmiştir(Can, 2007: 179-80).*

Orada var olan ama varlık bilgisine ihtiyaç duymadığımız, gündelik hayatın rutini içinde kendiliğinden orada olan banal milliyetçilik ise,

> *milliyetçilikle birebir ilişkilendirmediğimiz ama onun içkin bir parçası ve varoluşunun vazgeçilmez unsurları olan ideolojik alışkanlıklar ve siyasî ritüelleri elle tutulur, gözle görülür hale getirebilmek için kullanılan bir araç[tır] aslında. (…) Savaşta ölümün normalleşmesi gibi, banal milliyetçiliğin de siyasî şiddeti, gerek evde ve sokakta gerekse kamusal alanda vuku bulan cinsten olsun, gündelik hayatımızın bir parçası olarak bizlere kabul ettirmeye muktedir bir tarafı vardır (Canefe, 2007: 88-9).*

Banal milliyetçiliği *biz*'im değil de ötekinin davranışı olarak algılamamıza yol açan, milliyetçilik ideolojisine içkin olan jeopolitik, ulusal, kültürel bütünlük talebi ve bu talep doğrultusunda ulus-devletin

varlık koşulu olan devlet sınırlarının meşrulaştırılması ve doğallaştırılmasıdır. "Evrenselci ve kozmopolit bir bakış açısından yaklaşıldığında, devlet sınırları (...) da dahil olmak üzere, [bütün] sınırların gerekçelendirilmesi gerekliliği doğmaktadır. Dâhil etme ve dışarıda bırakma uygulamaları daima, sonsuz derecede açık [olan] ahlaki etkileşim bakış açısı[yla] sorgulamaya tabi tutulur" (Benhabib, 2006: 24). Ulus-devletlerin evrenselci ve kozmopolit bir bakış açısı geliştirememeleri ve bundan kaynaklanan ayrımcı yaklaşımlar, sınır aşırı göçün önemli nedenlerinden birisidir. Öte yandan, görünen o ki, ulus-devleti kuran da böylesi bir bakış açısından yoksunluktur. Dolayısıyla ulus-devlet ontolojisi açısından bu doğaldır. Böylece, milliyetçiliğin devletin sınırlarını, devletin sınırlarının da milliyetçiliği doğallaştırdığı, bu ikilinin hem devletlerarasında hem de popüler söylemde sınırı her türlü sorgulamadan muaf tuttuğu bir yeniden üretim süreci ortaya çıkar. Bu bağlamda, eğer burada kimliğin kurucu öğelerinden birisi –belki de en önemlisi– ulusa, resmen tanımlanmış ve tanınmış bir kültürel gruba aidiyetse, bu kimlikle mücehhez vatandaş açısından kendi milliyetçiliği de en az sınırlar kadar sorgulama dışıdır. *Yabancı*'nın düşmanlaştırıldığı, şeytanlaştırıldığı tutum ve söylemlerin gündelik hayat içerisindeki yeniden üretimleri açısından baktığımızda da benzer bir sorgulanmazlık söz konusudur. Tüm bu doğallaştırmalar, aynı zamanda, vatandaşlar olarak ulusal bütünlüğümüze ve kendi çıkarlarımıza yönelik olduğunu hissettiğimiz tehdit algısı eşiğimizi de düşürmektedir. Böylece y*abancı* olarak, öteki olarak tanımladığımız kişilerin sayısı artmakta ve *biz*'i kuran sınırlar daralmaktadır.

Ulus-Devlet Aklının Devletlerarası İlişkilerde İzdüşümü Olarak Mültecilik ve Sığınmacılık

Ülkelerini terk etme nedenleri ve koşulları bağlamında olumsal bir kategorizasyonla tanımlanan zorunlu göç ve bu göç türünün özneleri olan sığınmacılar ve mülteciler, diğer göç türleri ve öznelerinden daha yüksek bir tehdit algısıyla imlenirler. II. Dünya Savaşı sonunda savaş-

lar nedeniyle yerlerinden edilmiş Avrupalılara yardım etmek amacıyla 1950 yılında kurulan Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliği (BMMYK) tarafından kabul edilen ve Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair 1951 Cenevre Sözleşmesi'nde yer alan tanımlamaya göre mülteciler, "ırkı, dini, milliyeti, belli bir sosyal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri nedeniyle zulüm göreceği konusunda haklı bir korku taşıyan ve bu yüzden ülkesinden ayrılan ve korkusu nedeniyle geri dönemeyen veya dönmek istemeyen kişiler"dir. Buna göre zorunlu göçü hazırlayan koşullar ırk, din, milliyet, belirli bir sosyal gruba mensubiyet veya siyasi düşünce konularında mültecinin ayrıldığı ülkede var olan ayrımcı yaklaşımlardır. Oysa zorunlu göçün öznelerine ilişkin yapılan bu tanımlamanın kendisi bile, sığınmacıları/mültecileri ülkelerinde barınamayacak kadar ayrıksı olduklarına dair bir ima taşımaktadır.

Bu imaya göre, sığınmacılar ve mülteciler, sadece sınırın ötesinden gelen ve ulusal bütünlüğü tehdit eden "yabancılar" değil, niyetleri belirsiz, göç etme gerekçeleri şüphe götürür "tekinsiz" kişilerdir. Başka bir deyişle, ulus-devletin yaptığı tanımda zorunlu göçün özneleri, tehdit, belirsizlik ve tekinsizlik[6] olgularıyla yüklüdür.

> *Göçmenler, mülteciler ya da sığınmacıların oluşturduğu topluluk, dışarıda bırakmanın tüm limitleri ve sınırlarını bozar, çünkü onların hareketleri etkin bir biçimde bir karşı-coğrafya ve küresel bir alan yaratmaktadır. Tüm dünya topraklarına musallat olurlar. Tutarlılık, sabitlik, homojenlik ve süreklilik yanılsaması, yerinden edilmenin ve aidiyetsizliğin gölgeli gerçekliğiyle karşı karşıya gelir (Saybaşılı, 2011: 75).*

---

[6] Nermin Saybaşılı *Sınırlar ve Hayaletler* başlıklı çalışmasında Freud'un *The Uncanny* ("Tekinsiz") başlıklı yazısından yola çıkarak "tekin" olanın ne olduğunu tartışır. Saybaşlı Freud'un çalışmasında "tekin"in öne çıkan tanımlarından birinin "eve ait olan, yabancı olmayan, tanıdık, evcil, yakın, dost, (…) rahat, hoş bir huzur ve emniyet hissi uyandıran, insanı kendi evinin dört duvarı arasındaymış duygusu veren" olduğunu belirtir. Bu bağlamda "tekinsiz" de "aşina olunan içinde rahatsız edici bir yabancılık duygusu, ev içinde ev olmayanın duygusu anlamına" gelir (Bkz. Saybaşılı, *Sınırlar ve...*).

Sadece devletlerin politikalarında değil, devletin vatandaşı ile dışarıdan zorunlu göçle gelmiş olan sığınmacıların gündelik hayattaki karşılaşmalarında da üretilen ve yeniden üretilen yabancının şeytanlaştırılması söylemi, sığınmacılara atfedilen "vatan haini", "yalancı", "cahil", "ahlaksız", "satıcı", "uyuşturucu bağımlısı", "kaçakçı", "küfürbaz", "fahişe", "ajan" gibi nitelendirmelerle görünürlük kazanabilmektedir.

Bu koşullar altında ulus-devletin mülteci/sığınmacıya bakışı, insan hakları sorununa müteallik bir konu olmaktan çıkar ve bir "güvenlik" meselesi haline gelir. II. Dünya Savaşı sonrasının zorlayıcı koşullarında bu sorunun insanî boyutu karşısında, genel bir insan hakları perspektifinin ortaya çıkmasına paralel biçimde gelişen "mültecilik sorununun çözümü" konusu, söz konusu "güvenlik" meselesinin öne çıkardığı siyasî bir pozisyon alma gerekliliği ile çatışır ve gerilime girer. Dolayısıyla 1951'den beri kaleme alınan bütün devletlerarası metinler ve bu metinlerin iç mevzuattaki paralel yansımaları, bu gerilimin ulus-devletin "güvenlik" gerekçelerinin zorlaması ve devletlerin bu konuda mutabık kalmaları nedeniyle, devlet(ler) lehine okunduğunu gösterir. Peker ve Sancar'ın belirttiği gibi, mülteci olarak kabul edildiklerinde bile bu kişiler yalnızca asgari ihtiyaçlarının karşılandığı, vatandaşlık haklarından yoksun bırakılmış insanlar olarak hayatlarını sürdürürler. Bu statü onlara ancak geçici ve göreli bir rahatlama sağlar (Peker ve Sancar, 2005: 28).

1951 Cenevre Sözleşmesi'nden sonra düzenlenen bütün devletlerarası metinler, bu Sözleşme'deki tanımı esas almıştır. Avrupa Konseyi'nin kabul ettiği 1977 tarihli Ülkesel Sığınma Bildirgesi'nde Cenevre Sözleşmesi'ndeki tanımda yer alan unsurlara ek olarak, "insanî nedenlerle sığınma hakkı" da düzenlenmiştir. Bu ileri bir adımdır; ne var ki devletler bu hakkın kullanımında oldukça kıskanç davranmaya devam etmişlerdir. Örneğin 1951 Sözleşmesi'nde taraf devletlerin yetki sınırlarını kendilerinin belirleyebildikleri bir "ihtirazî kayıt düşme hakkı"

öngörülmüş[7] ve devletler bu kayıt düşme hakkını iştahla kullanmışlardır. Ayrıca inisiyatifi devletlere bırakmak amacıyla, "mülteci" statüsü yanında sonradan belirsiz "sığınmacı" statüsü tanımlanmıştır. İster sığınmacı isterse mülteci olarak tanımlanmış olsunlar, sığınak devletçe varlıkları gözetim altında tutulan ve sürekli izlenen "yabancılar"ın, o ülkenin vatandaşlarınca da şüpheyle karşılanan "ötekiler" olarak görülmeleri onları sürekli "mülteci", sürekli "yabancı" kılar.

Her ne kadar Benhabib'in de vurguladığı gibi sığınma hakkı "bireylerin haklarıyla, somut biçimde sınırlandırılmış toplulukların üyeleri olmaları bakımından değil, temasa geçme, giriş hakkı talep etme ya da bölgesel olarak sınırlandırılmış toplulukların üyesi olmayı istemeleri halinde *sırf* insan oluşları bakımından ilgili" (Benhabib, 2006: 20) olmalıyken mevcut ulusal ve devletlerarası politikaların ulus-devlet yapısını desteklediğini belirtmek gerekir. Mülteci-sığınmacı ayrımının ihdas edilmesi, bu tercihin en önemli göstergelerinden biridir.

1951 ve 1967 BM sözleşmelerinde bulunmayan "sığınmacı" (*asylum-seeker*) statüsü, mülteci tanımında kendi ülkesinden zorunlu ayrılma nedenleri olarak gösterilen öğelerden herhangi birine maruz kalmış olan, yani mülteci olmak için gerekli ölçütleri taşıyan, ama kendisine müracaat ettiği devlet tarafından henüz "mülteci" statüsü tanınmamış veya henüz müracaat etmemiş ya da müracaatına henüz cevap verilmemiş kişidir (Barkın, 2014: 335). Bu kişilerin de tanım gereği "geri-göndermeme (*non-refoulement*) ilkesi"nden yararlanmaları gerektiği halde, statünün yarattığı belirsizlik, bu ilkenin kolayca çiğnenebilmesine izin verir.

Sığınmacılar dışında, kendi ülkesi bakımından yasal biçimde yola çıkan ve iktisadî nedenlerle başka ülkelere yerleşme saikiyle hareket eden (ve sayıları sınır aşırı göç bağlamında oransal olarak gittikçe ço-

---

[7] Sözleşmenin 42. maddesi, taraf devletlerin onay ve sözleşmeye katılma esnasında Sözleşme'nin 1., 3., 4., 16 (1)., 33., 36-46. maddeleri hariç "ihtirazî kayıt" (*reservation*) koyma hakkını tanımıştır.

ğalan) göçmenlerin durumu ise daha belirsizdir. Göçmenlere karşı "geri göndermeme ilkesi"nin uygulanması söz konusu değildir. Bu yüzden yasal kabul almadan başka bir ülkeye giren göçmenlere "kaçak" ve "yasadışı göçmen" muamelesi yapılmaktadır. Başka istisnalar da vardır. 1951 Sözleşmesi'nde "mültecilik statüsünün kazanılmasını engelleyen durumlar" arasında sayılan "BM korumasından yararlanma" durumu, bu istisnalar kapsamında devletlerin en fazla sığındığı hükümlerden biridir. Bu bağlamda BM Yakındoğu Filistin Mültecileri Yardım ve Çalışma Ajansı (UNRWA) tarafından "koruma" altına alınmış Filistinli mülteciler en büyük istisna grubunu teşkil eder (Odman, 1995: 124). Ayrıca, "millî mülteci" olarak tanımlananlar da statü kapsamı dışındadır (Barkın, 2014: 343). Örneğin Soğuk Savaş döneminde Doğu Almanya'dan Federal Almanya'ya sığınan veya Soğuk Savaş sonrasında Rusya'dan göç eden Alman kökenliler veya Jivkov döneminde Bulgaristan'dan Türkiye'ye sığınan Türk kökenli mülteciler, bu tanıma bağlı olarak statünün kapsamı dışında kalmıştır. İşin ilginç yanı, bu tür örneklerin bize gösterdiği gibi, her ne kadar "millî" sayılsalar da sığınanlar, sığındıkları ülkede "ötekileştirilmekten" kurtulamamışlar ve "yerliler" tarafından ayrımcılığa hatta çeşitli düzeyde saldırılara maruz bırakılmışlardır. Türk mevzuatında bu tür göçmenlere 1934 tarihli İskân Kanunu'nun bir gereği olarak "iskân yardımı" öngörülmüştü. Bu devlet yardımı, yerleşiklerin göçmenlere karşı geliştirdikleri olumsuz kanâatların önemli kaynaklarından biri olmuştur.

Türkiye'nin Zorunlu Göç Karşısında Geliştirdiği Politikalar ve Uygulamalar

Türkiye, 1951 Sözleşmesi'nde tanınan ihtirazî kayıt hakkını kullanmıştır. Bu hak çerçevesinde Türkiye'nin ihtirazî kayıtlarından birisi olan "[b]u sözleşmenin hiçbir hükmü, mülteciye Türkiye'de Türk uyruklu kimselerin haklarından fazlasını sağladığı şeklinde yorumlanamaz" koşulu, Devlet'in kendisi için tanımladığı misyon, sorumluluk ve önceliği açıkça ortaya koyar.

Ayrıca, 1934 tarihli İskân Kanunu, 1950 tarihli Yabancıların İkamet ve Seyahati Hakkında Kanun ve 1950 tarihli Pasaport Kanunu'nda yer alan çeşitli hükümler, 1951 Sözleşmesi ile kabul edilen statüye ilişkin haklarla çelişir. Örneğin 5683 tarihli Yabancıların İkameti ve Seyahati Hakkında Kanun, mülteciler rejimi ile yabancılar rejiminin eşit olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla aynı Kanun'da yer alan yabancıların "genel güvenlik" nedeniyle sakıncalı sayılan ve "siyasî-idarî icaplara aykırı görülen" kişilerin sınır dışı edilmesine ilişkin hükümler, 1951 Sözleşmesi'nin belirlediği mülteci rejimini kısıtlar (Barkın, 2014: 350). Türkiye'de zorunlu göçe ilişkin ilk düzenleme 1934 yılında *Resmi Gazete*'de yayımlanan 2510 Sayılı İskân Kanunu'dur. Kanun'un birinci maddesinde, devletin göç ve göçmenlere ilişkin stratejisi "[m]uhacir ve mültecilerle göçebelerin ve gezginci çingenelerin yurt içinde yerleştirilmeleri; Türk kültürüne bağlılık ve nüfus oturuş ve yayılışının düzeltilmesi amacıyla Bakanlar Kurulu'nca yapılacak programa uygun olarak İçişleri ve Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlıklarınca tertiplenir" ifadesiyle görünürlük kazanır. Bu ayrımcı ifadeler 2006 yılında *Resmi Gazete*'de 5543 kanun numarası ile yayımlanan İskân Kanunu'ndan çıkarılmış olsa da "belirli bir çerçevede AB uyum sürecinde 2006'da yenilenen bu yasal düzenlemede de 'Türk soyundan olan ve Türk kültürüne bağlı olanların' Türkiye'ye göçünü ve yerleştirilmesini kolay kılan anlayışın değişmediği görülmüştür" (İçduygu, 2010: 27).

1951 Sözleşmesi Türkiye tarafından ancak 1961'de imzalanmış ve "ihtirazî kayıt hakkı" kullanılarak "Avrupa dışından mülteci kabul etmemeye ilişkin" coğrafî çekince ile yürürlüğe girmiştir. Daha sonra bu kayıt hakkı kaldırılmışsa da, buna ilişkin düzenleme yürürlüğe girmeden önce bu hakkını kullanmış olan devletlerin çekinceleri korunmuştu. Buna bağlı olarak Türkiye'nin "coğrafî çekincesi" yürürlüğünü sürdürdü (Barkın, 2014: 351).

İlgili devletlerarası sözleşmelere taraf olmasına rağmen, çeşitli kanunlarda "yabancılara karşı alınmış önlemler"i koruması ve yönetmeliklerle düzenlenmiş yerel kısıtlamalara bağlı çelişkilerin varlığı nede-

niyle Türkiye, devletlerarası rejime paralel tutarlı bir mülteci rejimini (belki de kasıtlı ve iradî olarak) uygulamaya sokamamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin zorunlu göç sorununa ilişkin bütünlüklü bir devlet politikasının olmadığını söyleyebiliriz. Bu politikasızlık, Türkiye'nin kendisini "göç alan bir ülke" olarak tanımlamamasıyla da ilişkilendirilebilir. Türkiye, özellikle 1950 ile 1970 yılları arasında başta Federal Almanya'ya olmak üzere verdiği yoğun emek göçü nedeniyle "göç veren bir ülke" olarak dikkati çekmekteydi. Son zamanlarda ise Afganistan, Somali, Bangladeş, Irak, İran ve Pakistan gibi ülkelerden gelen düzensiz göçmenlerin Avrupa Birliği üyesi ülkelere geçiş için kullandıkları transit ülke olarak bilinir hale geldi. Oysa Türkiye Cumhuriyeti 1923'ten beri, başta Balkan ülkelerinden olmak üzere, göç almaktaydı. 1980'lerin sonunda bu durum değişmeye ve İran, Irak ve diğer "üçüncü dünya" (ve sonra "güney") olmak üzere birçok ülkeden çok sayıda sığınmacı Türkiye'ye gelmeye başladı. 1988 ve 1991 yıllarında, Irak'tan çoğunluğu Kürt olan yaklaşık yarım milyon sığınmacı akını yaşandı. Ayrıca 1980'lerden itibaren 1989, 1992-1995 ve 1999'da Bulgaristan Türklerinin, Kosovalı Arnavutların, Bosnalı Müslümanların, Çeçenlerin, Pomakların ve diğer ülkelerdeki Türklerin de kitlesel akınları söz konusuydu (Kirişçi, 2003). Buna ek olarak Türkiye, İran Devrimi, İran-Irak Savaşı, Afganistan Savaşı yüzünden kaçanların yol açtığı bir göç akınına da maruz kaldı. Bu nedenle Türkiye,

> *1990 sonrası dönemde çevresindeki ülkelerden ciddi biçimde düzensiz göç almaya başlamıştır. Göç sürecine ilişkin yasal gereklilikleri yerine getirmeden seyahat ve/veya ikamet eden düzensiz göçmenlerin bir kısmı Türkiye üzerinden Batı ülkelerine geçmeyi hedeflerken, bir kısmı Türkiye'ye iş bulmak ve çalışmak amacıyla gelmektedir (Toksöz ve Ulutaş, 2011: 167).*

Bu göçmen akını karşısında Türkiye devleti "1994 Yönetmeliği" olarak anılan bir yönetmelikle göçü ve geçici ikameti düzenlemeye

çalıştı[8]. O arada Sözleşme'ye aykırı pek çok uygulamaya da imza attı[9]. 1994 Yönetmeliği ile yasadışı ve yasal giriş yapan sığınmacıların beş gün içinde ilgili valiliğe müracaatını ön koşul olarak koydu. Bu mülteciler bakımından uygulanması neredeyse olanaksız bir kuraldı ve bu nedenle pek çok kez dava konusu oldu. Danıştay, bu nedenle süreyi önce on güne çıkardı. 2000 yılında alınan bir kararla da Danıştay, idarî tasarrufların 1951 Sözleşmesi ile öngörülen hakları bertaraf etmek için kullanılamayacağı gerekçesi ile BMMYK tarafından "mülteci" kabul edilen, ancak idare tarafından süre kuralına uymadığı için sınırdışı edilmek istenen müşteki lehine verilen yerel mahkeme kararını onamıştır. Görüleceği gibi idarî yargı uluslararası sözleşmelere ve AİHM kararlarına paralel bir tutum geliştirmeye çalışmakta; ancak idarenin direnci devam etmektedir (Barkın, 2014: 354-5). 1994 Yönetmeliği'nin devletlerarası hukuk bakımından en sorunlu düzenlemesi ise mülteci-sığınmacı ayrımına ilişkin olarak geliştirdiği tanımdır. Yönetmelik, "coğrafî çekince"nin bir uzantısı olarak, sadece Avrupa'dan gelen sığınmacıların "mülteci" olarak tanınacağını, diğerlerinin (yani açıkça yazılmamakla birlikte, zımnen Asya ve Afrika ülkelerinden gelenlerin) ise "sığınmacı" sayılacağını düzenlemiştir[10].

Zorunlu göçün koşullarını ve sığınmacılık deneyimini görmezden gelen önemli yasal düzenlemelerden bir diğeri de sığınmacıların Tür-

---

8 Bu yönetmeliğin tam adı, "Türkiye'ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye'den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar İle Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılar ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik"tir.

9 Örneğin 1998 yılında BMMYK aracılığıyla iltica talebinde bulunan Özbekistan Erk Partisi lideri Muhammed Salih MİT tarafından gözaltına alındı ve izi kaybettirilerek yasadışı biçimde sınırdışı edildi. Aynı şey Azeri muhalif Resul Guliyef'in de başına geldi. Benzer biçimde Özbek siyasî sığınmacılar Askarov ve Mamutkulov, önce cezaevine konuldu sonra bir Özbek uçağıyla ülkesine geri gönderildi. Bu ve benzeri olaylar yüzünden Türkiye AİHM tarafından pek çok defa mahkûm edildi (Bkz. Barkın, "1951 Tarihli...", s. 353-4).

10 "Türkiye'ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye'den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar İle Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılar ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik", *Resmi Gazete*, Sayı: 22127, Tarih: 30/11/1994, Madde 3.

kiye'de çalışma haklarına ilişkin olan düzenlemedir. Bu düzenlemeye göre sığınmacıların Türkiye'de çalışmalarına yönelik herhangi bir yasaklama söz konusu değildir. Ancak sığınmacıların çalışma izni alabilmeleri için tabi oldukları özel bir düzenlemenin olmaması, genel olarak yabancıların çalışma izni alabilmeleri için gerekli olan koşulları[11] yerine getirmeleri gerekliliği pratikte yasal bir çalışma izni almalarını neredeyse imkânsızlaştırmaktadır. Yabancılardan ve dolayısıyla sığınmacılardan istenen belgeler arasında yer alan pasaport ve diploma belgelerini sağlamak, sığınmacıların büyük bir kısmı için kendi zorunlu göç deneyimlerinin gerçekliğiyle örtüşmemektedir. Devletin, sığınmacıların çalışma hakkını zorunlu göç deneyiminin kendine has koşullarını ve sığınmacılığın oluşturduğu kültürel grubun dezavantajlılığını ihmal ederek, yabancılara karşı yükümlülüğüyle kıyaslayarak tanımlaması, sıkıntılı bir hak tanımı ortaya çıkarmaktadır. Bu koşullar, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 22. ve 23. maddelerinde[12] de belirtilen

---

11 Türkiye'de, Çalışma Sosyal Güvenlik Bakanlığı'na bağlı Çalışma Genel Müdürlüğü, Yabancıların Çalışma İzinleri Daire Başkanlığı tarafından istenen belgeler, çeşitli iş kollarına göre bazı değişiklikler gösterse de genel olarak şu şekildedir: 1) Yurt içinden yapılacak başvurular için, Türkiye'de öğrenim amacıyla verilen ikamet izinleri hariç olmak üzere, müracaat tarihinde geçerli en az altı ay süreli ikamet tezkeresi örneği; 2) Çalışma izni talebinde bulunan yabancının geçerli ikamet tezkeresi olmaması halinde ise, yabancının yurt dışında uyruğunda bulunduğu veya daimi ikamet ettiği ülkedeki Türkiye Cumhuriyeti temsilciliklerine iş sözleşmesi veya şirket ortaklığını gösterir belge ibrazı ile çalışma izin ve vize başvurusu yapması zorunludur; 3) Türkçe tercümesi yeminli mütercim veya resmi makamlarca onaylı pasaport sureti; 4) Türkçe tercümesi yeminli mütercim veya resmi makamlarca onaylı diploma veya geçici mezuniyet belgesi sureti; 5) Mesleki hizmetler kapsamında mühendis/mimar/şehir plancısı olarak çalışma izni talep eden yabancının yukarıdaki belgelere ek olarak, yurt dışında yüksek öğrenim görmesi halinde 2547 sayılı Kanun'un 3 ve 7/p maddeleri uyarınca, "Yurtdışı Yüksek Öğretim Diplomaları Denklik Yönetmeliği"ne uygun olarak alacağı "Diploma veya Geçici Mezuniyet Denklik Belgesi" (http://www.csgb.gov.tr/csgbPortal/yabancilar.portal?page= sektor&id=diger, erişim tarihi 27.04.2014).

12 "Herkesin, toplumun bir üyesi olarak, sosyal güvenliğe hakkı vardır. Ulusal çabalarla ve uluslararası işbirliği yoluyla ve her devletin örgütlenmesine ve kaynaklarına göre, herkes onur ve kişiliğinin serbestçe gelişimi için gerekli olan ekonomik, sosyal ve kültürel haklarının geliştirilmesi hakkına sahiptir." (*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, madde 22). "Herkesin çalışma, işini serbestçe seçme, adaletli ve elverişli koşullarda çalışma ve işsizliğe

haklar çerçevesinde, illegal yollarla da olsa çalışmak zorunda kalan sığınmacıyı ve onun işverenini yasa çiğneyici konumuna iter. Sığınma taleplerinin meşruiyetinin sorgulandığı, sığınmacı statüsü aldıktan sonra, sığındıkları ülkenin yasalarına uymamaları durumunda herhangi bir üçüncü ülkeye yerleştirilmeden sınır dışı edilme tehdidi altında olan sığınmacıların, temel insan hakkı olarak tanımlanan çalışma, işini serbestçe seçme, ekonomik, sosyal ve kültürel olanaklardan yararlanma haklarını kullanabilmek için bir taktik geliştirerek kayıt dışı çalışması; var olan koşulları iyileştirmek bir yana, koşulların daha sıkıntılı bir hale gelmesine yol açabilmektedir, açmaktadır da…

Kayıt-dışı çalışma aynı zamanda, sıklıkla emek sömürüsünü de beraberinde getirir. Sığınmacılar, sigortalanmadan, iş güvencesi olmadan, uzun saatler ve düşük ücretlerle çalışmak zorunda kalırlar. Öyle ki, ucuz iş gücü olarak görülen sığınmacılar, yerleşiğin iş bulma olasılığını hatırı sayılır şekilde azaltmaları bağlamında tepki görür. Başka bir deyişle, devletin meta-siyaset stratejisi, gündelik hayatta sıradan insanların söyleminde yeniden üretilir. Sığınmacıların, bu şartlar altında genellikle düşük nitelikli işler bulabiliyor olmaları, benlik algılarını zedeleyen bir hâl alır. Kendi ülkesinde, hukuk, tıp, mühendislik, öğretmenlik eğitimi almış ya da daha yüksek kazançlar elde ettiği işlerde çalışmış kişiler için bulaşıkçılık, tezgâhtarlık, garsonluk, inşaat işçiliği, hamallık yapmak zorunda kalmak veya günlük 15-20 liralık yevmiyelerle çalışmak, aşağılanma hissine yol açacaktır.

Avrupa Birliği üyelik müzakereleri çerçevesinde 25 Mart 2005 tarihinde kabul edilen "İltica ve Göç Alanındaki Avrupa Birliği Müktesebatının Üstlenilmesine İlişkin Türkiye Ulusal Eylem Planı"nın giriş bölümünde yer alan ifadeye göre devlet, sığınmacılar ve mültecilerin konaklama ve sosyal destek olanaklarına sahip olmalarını sağlamayı

karşı korunma hakkı vardır. Herkesin, herhangi bir ayrım gözetmeksizin, eşit iş için eşit ücrete hakkı vardır." (*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*, madde 23).

taahhüt etmekle birlikte, esasen göçü mücadele edilmesi gereken bir olgu olarak görmektedir:

> *[K]ısa vadede 'yasa dışı göç ile mücadelenin güçlendirilmesine devam edilmesi ve Avrupa Komisyonu ile bir geri kabul anlaşmasının müzakere edilmesi', orta vadede ise 'yasa dışı göçü önlemek amacıyla göçe ilişkin (ülkeye girişe ve yeniden girişlere izin verilmesi ve ülkeden ihraç) AB müktesebatının ve uygulamalarının kabul edilmesi ve yürürlüğe koyulması' ve 'sığınma alanında uyum sağlanmasına, 1951 Cenevre Sözleşmesi'ne getirilen coğrafi kısıtlamanın kaldırılması ile ilgili çalışmalara başlanması, sığınma başvurularının değerlendirilmesi ve kararlaştırılması sisteminin güçlendirilmesi, sığınmacılar ve mülteciler için konaklama birimleri ve sosyal destek sağlanması.*

Ayrıca Ulusal Eylem Planı "coğrafî çekince"ye de yer vererek, Türkiye'nin konumunu bir kez daha tasdik ve tescil etme gereği duymuştur:

> *Türkiye, 1951 Tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi'ni… 29 Ağustos 1961 tarihinde 359 Sayılı Kanun'la TBMM'nde onaylayarak kabul etmiştir. Türkiye söz konusu sözleşmenin 42. maddesinde yer alan 'Her Devlet, imza, tasdik veya katılım esnasında sözleşmenin 1, 2, 4, 16, 33 ve 36-46 maddeleri haricindeki maddeler hakkında kısıtlayıcı kayıtlar beyan edebilir' hükmü çerçevesinde, içerisinde bulunduğu bölgeyi göz önünde bulundurarak, mülteciliğin belirlenmesi yönünden öngörülen seçme hakkını kullanarak (coğrafi kısıtlama ile) yalnızca Avrupa'dan Türkiye'ye gelerek iltica etmek isteyen yabancıları sözleşme kapsamında mülteci olarak kabul edeceğini 359 Sayılı Kanun'la yayınladığı deklarasyonda belirtmiştir.*[13]

2014 yılına geldiğimizde hâlâ zorunlu göçe ilişkin bütünlüklü bir devlet politikasının yürütülemediğini gösteren yukarıdaki örneklerden

---

13 "Türkiye, 1 Temmuz 1968 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı ile kabul ettiği 1967 tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne Dair Protokolü'nde (1967 Protokolü) coğrafi kısıtlamayı muhafaza etmiştir." (Bkz. *ibid.*, s. 8).

anlaşılacağı gibi Türkiye, kendini "göç alan bir ülke"den ziyade "göç veren" bir ülke olarak görmekte ve buna göre davranmaktadır. Bu davranışın esası, sığınmacıların ve sorunlarının görmezden gelinmesidir. Ancak Türkiye'nin zorunlu göçe ilişkin bir devlet politikasının olmaması, göçe ilişkin bir devlet stratejisinin olmadığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle, göçe ilişkin bu politikasızlık, esasen zorunlu göç olgusunu ve sığınmacılık deneyimini görmezden gelen, insan hakları yaklaşımı yerine, milliyetçi ve devletçi ideolojiyle çerçevelenmiş bir devlet stratejisinin göstergesi olarak okunabilir. Bu strateji bağlamında tanınan haklar konusunda, mülteci ve sığınmacıların lehine bir düzenleme söz konusu olsa da, devletin yabancı olarak tanımladığı sınır aşırı zorunlu göç etmiş kişilerin, temel insan hakları çerçevesinde, kültürel kimliklerinin tanınması ve devamlılığı talebi, devlet açısından hâlâ kabul edilebilir değildir. Haklara ilişkin düzenlemelerde yapılan iyileştirmenin kıstası, mülteci ve sığınmacıların sığındıkları ülkedeki topluma entegre olabildikleri ölçüde daha fazla hakka sahip olabilmeleridir.

Bu stratejinin en temel ilkesi göçü engellemektir. İkinci önemli bileşeni ise mülteci-sığınmacı ayrımının titizlikle korunmasıdır. Türkiye'ye sınır aşırı göç edenlerin hemen hemen tamamının Afrika ve Asya ülkelerinden geldiği göz önüne alınırsa, aslında bu ayrımın anlamsız olduğu ve devletin aslında hiç kimseye mülteci statüsü tanımak istemediği açıkça görülür. AB uyum sürecinde "coğrafî çekince" denilen bu kısıtlamanın kaldırılması ise Eylem Planı'nda "külfet paylaşımı" koşuluna bağlanmıştır[14].

Ayrıca, bu milliyetçi ve devletçi stratejiye koşut olarak, yabancıya ilişkin anomali çağrışımlı bir simgeselleştirme ortaya çıkmıştır; ulus-devlet açısından uyumu, homojenliği, rutinin sağladığı güvenlik hissini tehdit eden bir anomali… Ulus-devletin tanımladığı, -yaşlılar, engel-

[14] Eylem Planı'nda "coğrafî çekince"nin kaldırılması için öne sürülen koşullar şunlardır: 1) "Katılım aşamasında Türkiye'ye Doğu'dan bir mülteci akımını teşvik etmeyecek şekilde gerekli mevzuat ve altyapı değişikliklerinin gerçekleştirilmesi; 2) AB ülkelerinin külfet paylaşımı konusunda gerekli hassasiyeti göstermeleri" (*ibid*., s. 33).

liler, eşcinseller, transseksüeller, ateistler, akıl hastaları, suçlular vb. - diğer tüm anomaliler gibi sığınmacılar da, sıradan insanların güvenli rutinlerinin içine girmemesi ya da en azından görünürlük kazanmaması gereken kişilerdir. Bu nedenle sığınmacıların gündelik hayata karışmalarını kolaylaştıran, teşvik eden ve bunun koşullarını hazırlayan bir stratejiden ziyade sığınmacılık deneyimini ve sığınmacıları görünmez kılan ve görmezden gelen bir strateji söz konusudur.

Gündelik Hayattaki Karşılaşmalar: Gaziantep Örneğinde Sığınmacılar

Düzenli, rutin, alışıldık, sıradan hatta sıkıcı olan gündelik hayat, insanların, hayatlarında gerçekleşen olaylara, deneyimlere ve doğum, cinsellik, ölüm… gibi kavramlara toplumsal anlamlarını verdiği yerdir. Gündelik hayat, normal olana dair normatif çağrışımlarla yüklüdür. Gündeliğe ilişkin bilgimiz, aynı zamanda neyin, kimin öteki, anormal ya da patolojik olduğuna ilişkin kabullerimizi ve tanımlamalarımızı da içerir. Dolayısıyla gündelik olan politiktir ve büyük söylemlerle, ideolojilerle diyalojik bir ilişkisi vardır. Bu bağlamda Lefebvre, gündelik hayatın eleştirel bir çözümlemesinin ideolojik bir eleştiriyi ve sürekli bir özeleştiriyi kapsayacağını vurgular (Lefebvre, 1998: 34). Gündelik hayatın karakteristiği olan tekrarlamalı sıradan hareket, gündelik hayatı neredeyse farkında olunmadan yaşanır hale getirir. Bu durum, toplumda var olan eşitsizliklerin üstünü örter, ideolojileri doğallaştırır. Gündelik hayatın politikliği ve ideolojiyle diyalojik ilişkisi, üretim-tüketim-yeniden üretim döngüsünün mekânı olmasını içerir.

Gündelik hayatın neden çalışılması gereken bir alan olduğunu açıklarken De Certeau, bu döngüsel harekete içkin olan yaratıcılığa vurgu yapar ve tüketimin yeniden üretim potansiyelini *starteji* ve *taktik* kavramlarını kullanarak açıklar (De Certeau, 2008). De Certeau'nun kavramsallaştırmasında *strateji* kurumsal, makro ve mekâna bağlı olan; *taktik* ise bireysel, mikro ve zamana bağlı olandır. Ancak belirtmek gerekir ki *strateji* ve *taktik* birbirine içkin olduğu için üretim-tüketim,

mekân-zaman, kurumsal-bireysel nitelemeleri bu iki kavram arasında bir karşıtlık ilişkisi değil mücadele ilişkisi kurar:

> *'Strateji'den kasıt, bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir 'çevre'yle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık işte bu stratejik model üzerine kurulur. [T]aktik, mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir. Taktik, kazançlarını muhafaza edemez. Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları 'fırsatlara' çevirmek durumundadır (De Certeau, 2008: 54-5).*

Üretim-tüketim ilişkisi çerçevesinden baktığımızda, kurumsal olan *strateji*nin tüketildiği alan olarak gündelik hayat, içinde işleyen sayısız *taktik*le bir yeniden üretim alanıdır. Zaman bağlamı nedeniyle *taktik*, her an tetikte olmakla karakterize olurken *strateji*; zamana bağlı olanı, yani değişken olanı sabitlemeye çalışır. Bu sabitleme çabası *strateji* ile *taktik* arasındaki mücadele ilişkisinin temel dinamiğini oluşturur ve mücadele alanı tüm toplumsal anlamlandırma süreçlerini içerir. Mekândan yoksun olan *taktik*, De Certeau'nun da ifade ettiği gibi, işlerini kendilerince yürütmek için insanlara binlerce yol yordam sunan gündelik hayatın içinde (De Certeau, 2008: 44), stratejileri tüketen ve böylelikle yeniden üreten dinamik olarak işler.

Zorunlu göçe ve sığınmacılara ilişkin düşmanlaştırıcı bir söylemle yüklü olan devletin göç stratejisi, açık bir şekilde milliyetçilik ideolojisiyle karakterize olur. Bu çerçevede yerleşik ile sığınmacının gündelik hayattaki karşılaşmalarında milliyetçilik stratejisi ve milliyetçiliğin yeniden üretildiği taktikler temel rol oynar. Kentel, Ahıska ve Genç'in kaleme aldıkları ve milliyetçiliği sıradan insanların anlam evrenleri ve pratikleri içinde ortaya koydukları *"Milletin Bölünmez Bütünlüğü" Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)* adlı çalışmada Türk milliyetçiliğinin yeniden üretimine ilişkin şu tespit yapılır:

[T]üketilerek yeniden üretilen Türk milliyetçiliği geniş bir taktikler dünyasına tekabül ediyor. Devreye sokulan bu taktiklerin arasında 'takdir edilme', 'kendi olarak kalma' isteği, 'özsaygı' arzusu yatıyor. (…) Strateji tarafından 'adam yerine konmamış' insanlar ve yanlarında taşıdıkları bellekler bugün, trajik bir şekilde, stratejinin gösterdiği hedeflerde düşman arıyorlar ve yaşadıkları travmaların intikamını alıyorlar; acılarını boşaltmak için o acıyı başkalarında görmek istiyorlar (Kentel, Ahıska ve Genç, 2009:294-5).

Türkiye'de, haklarında oluşturulan politik söylem tarafından ötekileştirilen, düşmanlaştırılan sığınmacılar, gündelik hayatlarında, devletin vatandaşı olan *yerleşik*le karşılaşmalarında da kendilerine yönelik benzer bir düşmanlaştırıcı, şeytanlaştırıcı söylem, tutum ve davranışı deneyimliyorlar. Sığınmacılarla yerleşik arasındaki karşılaşmalara ve etkileşime içkin olduğunu ileri sürebileceğimiz bu söylem gündelik hayat içerisinde farklı bağlamlarda deneyimlenebilmektedir. Deneyimin bağlamsal ve biricik bir olgu olmasından dolayı öncelikle tartışmamızın temelini oluşturan alan araştırmasının içerdiği bazı belirleyici özellikleri ortaya koymak gerekmektedir:[15]

Gaziantep'te bulunan sığınmacıların geldikleri ülkeler, Afganistan, İran, Irak, Filistin olarak çeşitleniyor. Araştırmanın sürdürüldüğü İran Pazarı ve çevre mahallelerin ağırlıklı nüfus profilini, şehrin sığınmacılara gösterilen ikamet yerlerinden birisi olması dolayısıyla dış göçle gelen ve çevre il ve ilçelerden göç etmiş, çoğunluğu Kürt olan esnaf ve sakinlerin bulunması bağlamında da iç göçle gelen kişiler oluşturuyor. Bu profilin içinde ayrıca, sığınma talebinde bulunmayan, coğrafi yakınlıktan yararlanarak belirli periyotlarla ülkelerine giriş yaparak Gaziantep'te yaşayan ve ticaret yapan İranlı ve az sayıda Suriyeli de yer alıyor.

Özellikle İran Pazarı'nın bulunduğu "Gaziantep'in Laleli'si" olarak da bilinen Türkmenler Caddesi'nde çalışan 300 civarındaki esnafın büyük bir kısmı Bereketli Aşireti'nden. Büyük çoğunluğu Kilis'ten göç etmiş olan aşiret, büyük bir aile yapısında. Bu büyük aile yapısı, bir yandan, zaman zaman insa-

---

15 Bu alıntılama Hatice Şule Oğuz'un "Kültürlerarası İletişim Bağlamında Sığınmacılık Deneyimi: Gaziantep Örneği" başlıklı doktora tez çalışmasından yapılmıştır.

nı sıkan, istediğini yapmasına izin vermeyen bir kontrol alanı yaratırken öte yandan üyelerini koruyan kollayan bir tutum pratiğiyle işleyip, yine üyeleri için bir güvenlik alanı yaratıyor. İran Pazarı'nda meşru geçim kaynağı ticaret. Caddenin "Gaziantep'in Laleli'si" olarak anılmasının asıl nedeni de daha önce Pazar'a alışveriş, ticaret ve çalışmak için gelenlerin Ruslar olması. Günümüzde ise cadde esnafının müşteri kitlesi büyük oranda İranlılar. İlin Suriye'yle sınır komşusu olması, iki ülke arasındaki ticareti, bu ticaret de dolaylı olarak Gaziantep'te bulunan sığınmacıların ikamet için seçtikleri bölgeyi, geçim uğraşlarını ve o bölgedeki gündelik hayatı etkiliyor. Gaziantep'te bulunan neredeyse bütün sığınmacıların ikamet ettiği, birçoğunun da aynı zamanda çalıştığı yer olan İran Pazarı'nın bulunduğu Türkmenler Caddesi, şehrin merkezinde yer alıyor.

İran Pazarı'nın çalışma koşullarının da etkisiyle güçlü bir eril yapıya sahip olan araştırma alanında, aşevinden yemek alanlar ve alışveriş için Suriye ya da İran'dan gelenler dışında kamusal alanda kadınların görünürlüğü yok denebilecek kadar az.

Alan araştırmasının yürütüldüğü Temmuz-Aralık 2011 tarihlerinde, Suriye'deki, Ocak 2011'de başlayıp Mart 2011'de toplu gösterilere dönüşen ve Arap Baharı'nın bir parçası olarak görülen çatışmalar nedeniyle İran Pazarı'ndaki ticaret neredeyse durma noktasındaydı. Suriye'deki çatışmalar, İranlıların hac ziyaretlerini de kestiği için, Pazar en büyük müşteri kitlesi olan İranlıları kaybetmiş oldu.

Sığınmacıların da birçoğunun tezgâhtan satış yaparak ya da yerleşiğin mağazasında tezgâhtarlık yaparak çalıştığı Pazar'da her ne kadar ilk başta sanki yerleşikle sığınmacılar bir arada çalışıyorlarmış gibi görünse de daha dikkatli bakıldığında görülen ince sınırlar birbirleriyle ticaretlerini, alışverişlerini ve iletişimlerini sınırlandırıyor. Yerleşik, çeşitli vesilelerle sığınmacıların varlığından rahatsız olduğunu dile getirse de Pazar'da çalışan sığınmacı sayısı az değil. Ancak, bu nicel çokluk, ağırlıklı olarak, Pazar'ın çalışma koşullarından kaynaklanıyor.

Türkmenler Caddesi'nde yaşayan veya çalışan yerleşik de Gaziantep'e göçle gelmiş olsa da bu göç deneyimi, literatürdeki kategorileştirmeye göre, *gönüllü iç göç*tür. Başka bir deyişle yerleşiğin ve sığınma-

cıların göç deneyimleri, *gönüllü iç* göç ve *zorunlu dış* göç ayrımı üzerinden farklılaşır. Bu farklılık devletin sınırlarıyla ve milliyetçi söylemiyle daha da belirginleşir. Dolayısıyla tek başına "göç deneyimi" sığınmacılar ve yerleşik arasında herhangi bir ortaklaşalık sağlamıyor. Bunun yerine, karşılaşmalarında her iki tarafın da kendi kültürel grubuna tutunumunu artırabiliyor. Bu karşılaşmalarda görünürlüğü artan şeytanlaştırıcı söylem farklı bağlamlarda ortaya çıksa da temelde yerleşiğin sığınmacılık deneyimine ilişkin bilgisinin "ne" olduğuna dayanır.

Devletin zorunlu göç stratejisinin bir uzantısı olarak zorunlu göçün oluştuğu koşulların ve sığınmacılık deneyiminin görmezden gelindiğini ifade etmiştik. Bu stratejinin gündelik hayat içerisinde bir görmezden gelme taktiği olarak yeniden üretildiğini görmek mümkün. Yerleşik, gündelik hayatta karşılaştığı sığınmacının sığınma talebinin hangi koşullarla ve koşullarda devlet tarafından kabul edildiğini, Türkiye'deki hak ve yükümlülüklerinin neler olduğunu, yaşam koşullarının nasıl olduğunu bilmiyor. Yerleşiğin sığınmacılara ilişkin çok az şey biliyor olması, var olan kalıpyargıları beslediği gibi sığınmacılarla iletişimden sakınmasına da yol açabiliyor.

Görmezden gelmek, sığınmacıların varlığından haberdar olmamaktan veya onların sığınmacı olduğunu göz ardı etmekten sığınmacılarla ilişkilenmemeye; başkalarının algısında sığınmacılarla ilişkilendirilmemeye özen göstermekten sığınmacıların görmezden gelinmesi gerektiğini düşünmeye kadar geniş bir anlam yelpazesine karşılık gelebiliyor.

Gaziantep'te yaşayan, çoğunluğu Afganistan'dan gelmiş olan sığınmacıların şehirdeki varlıklarına ilişkin farkındalık da oldukça düşük. Bunun en çarpıcı gösterenlerinden birini sığınmacıların şehirde yerleştikleri yerin merkeziliğine[16] rağmen varlıklarının bilinmemesinde

[16] Sığınmacıların ağırlıklı olarak yerleştikleri yer olan İran Pazarı, şehir içerisindeki ulaşılabilirliği açısından merkezi bir konumda yer alıyor. Pazar, şehrin en eski alışveriş mekânlarından biri olan Mütercim Asım Caddesi, eski Adalet Sarayı (2008 yılında Adalet Sarayı İpek Yolu üzerindeki yeni binasına taşındı) ve Kültür Yolu Projesi ile sokakları restore

görebiliriz. Yerleşiğin Gaziantep'te bulunan sığınmacıların varlığına ilişkin bilgisi, yüzeysel olarak, onların Afgan oldukları ve Afgan Blokları'nda oturdukları yönünde. Oysa bahsi geçen Afganlar, 1982 yılında Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali sırasında dönemin cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından Türkiye'ye getirilen ve vatandaşlık verilen Türkmen asıllı Afganlar. Türkmenler Caddesi ve çevre mahallelerinde oturan 200 haneyi aşkın sığınmacının varlığından ise haberdar değiller.

Sığınmacılarla aynı Pazar'da çalışan, aynı mahallelerde oturan yerleşik açısından ise bu görmezden gelme taktiği ağırlıklı olarak Türkiye'deki yaşam koşullarına ilişkin oluyor. Sığınmacıların Türkiye'deki yaşam koşullarına ilişkin yerleşiğin bilgi ve algısını anlamaya çalışırken ya da araştırma konusunun sığınmacılarla ilgili olduğu söylendiği an, en çok duyulan ifade "burada bizden daha iyi yaşıyorlar" idi:

"Valla, burada bizden iyi yaşıyorlar, devlet hepsini sigortalıyor" (Rüştü, yerleşik, 25.07.2011).
"Senden benden daha iyi, o kesin. Devlet hepsini sigortalıyor, maaş da bağlıyor" (Mahmut, yerleşik, 26.07.2011).
"Yani, ne bileyim bizden bir farkı yok. Yani burada sen mesela devletin neyinden faydalanıyorsan o da faydalanıyor, burada sen halkın neyinden faydalanıyorsan o da faydalanıyor. Çünkü bizde ayrım yok, özellikle de Antep'te yok. O yüzden hiç kimseye söylemiyoruz yok sen şuralısın, buralısın, bizde hiç kesinlikle yok öyle bir şey. Nasıl söyliyim yani, benden fazlasını yaşıyorlar ama eksiğini yaşamıyorlar. İranlılar da Afganlar da öyle, gezerler, şey yaparlar" (Baki, yerleşik, 11.10.2011).
"Keyifleri yerinde, eğlenmeye falan da zaman ayırıyorlar. Belki kendi ülkelerinde hasret kaldıkları bir şeydir. Geçen Pazar dükkânı açmak için gelirken gördüm, Kavaklık'ın orada piknik yapıyorlardı. Kapatmış dükkânlarını eğleniyorlar, oysa biz gelip açıyoruz" (Coşkun, yerleşik, 09.08.2011).

edilen ve turistik bir merkeze dönüştürülen Tarihi Bey Mahallesi'ne yakınlığıyla ve toplu taşıma güzergâhlarının kesişim noktalarından birisi olması dolayımıyla görünürlük açısından merkezi bir konuma sahip.

Yerleşiğin bu konudaki algısının kıyaslamalara dayanması, sığınmacılarla ilgili algısının vatandaşlık dolayımını da ortaya koyuyordu. Ulus-devletin vatandaşı, sadece devletin coğrafî sınırlarının içinde olmasıyla tanımlanmaz, bu coğrafyayla kurduğu aidiyet ilişkisiyle de tanımlanır. Tarihsel ve kültürel paydaşlık bağlamında kurulan aidiyet ilişkisi mekânı, toprağı sahiplenişi de beraberinde getirir. Yabancıyla *bize* ait olan alanda karşılaşmak, Bourdieu'nun kavramsallaştırmasıyla ifade etmek gerekirse, *oyun*da bize avantaj ve *çıkar* sağlamalıdır. Sonuçta "orada olmaması gerekenler" sığınmacılardır.

"Orada olmaması gerektiği" düşünülenin yok sayılması, "soğuk şiddet üreten stratejilerdir" (Suner, 1999: 105). Görmezden gelinene yöneltilen bakış "herhangi bir karşılıklılığı, iletişimi hedeflemez. Bakmak doğrudan bir denetleme ve sindirme edimidir" (Suner, 1999: 105). Devlet, milliyetçi ve devletçi stratejisinden beslenen bu edimi, bir sorumluluk gibi vatandaşlarıyla da paylaşır. Başka bir deyişle, sığınmacıların üzerine yönelen bu denetleyici bakış sadece devlete değil, yabancıların karşısında devleti temsil misyonuyla yüklenmiş olan vatandaşlarına da aittir.

Temelde sığınmacıları niteleyen ve diğer yabancılardan farklılaştıran şey, ülkelerini terk etmek zorunda kalmış olmalarıdır. Sığınmacıların neden ülkelerini terk ettikleri hakkında yerleşikteki bilgi, ya ülkelerindeki savaş durumundan kaçtıkları ya da devletlerine karşı sınırdışı edilmelerine neden olacak bir suç işlemiş oldukları yönünde. Kimliğini devletin vatandaşı olmakla dolayımlayan yerleşik, gündelik hayatında ülkesini savaş zamanında "satmış" ya da ülkesinde barınamayacağı kadar büyük bir "suç işlemiş" *yabancı*yla karşılaşmasında banal milliyetçiliğini görünür kılıyor. Devletin, sığınmacıları politik bağlamda "tekinsiz yabancı" olarak işaret etmesi, başka bir deyişle zorunlu göçe ilişkin stratejisini "yabancı korkusu" iması ile kurması, gündelik hayatta sığınmacıyla karşılaşmasında yerleşiğin de bir taktik olarak banal milliyetçiliği üretmesine ve sığınmacıları düşmanlaştırmasına yol açıyor.

"Ülkelerinden kaçmış insanlar işte, böyle insana ne denir ki" (Fuat, yerleşik, 24.10.2011).
"İranlı, Afgan hepsi bir, hepsi vatan haini" (Veli, yerleşik, 29.07.2011).
"Sonuçta yerlerinde rahat durmadıkları için ülkelerinden kovulmuşlar" (İsmail, yerleşik, 26.09.2011).

Kişinin ülkesini herhangi bir nedenle, hele de savaş nedeniyle terk etmesi, yerleşiğin algısında vatan hainliğiyle ya da ülkeyi satmakla eşdeğer görülüyor. Yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin "Sığınmacıların neden kendi ülkelerini terk ettiklerini biliyor musunuz?" ve "Siz hangi durumda ülkenizi terk ederdiniz?" sorularına verdikleri cevaplara peşi sıra bakınca, yerleşiğin sığınmacıları "hor gören" yaklaşımının beslendiği banal milliyetçilik daha görünür oluyor:

"Yani şöyle söyleyeyim, yüzde sekseni, bence yani, kendi ülkelerinde yaşamamalarından ziyade Avrupa ülkesine gitme taraftarı olduğundan dolayı sığınıyor. Yoksa yani belki ordaki hayat şartları, belki yani hani şu siyasi filan diyorlar ya, yani onların yüzde yirmisinden çok olduğunu ben sanmıyorum. Yani daha lüks yaşama. Yani hayat şartlarından dolayı, bence" (Mümin, yerleşik, 11.10.2011).
"Ben hiçbir şekilde, hiçbir şekilde bunu yapmam. [savaş çıksa?] Gene gitmem yani en kötüsü zaten savaş yani. Bir ülke için daha kötüsü ne olabilir ki? Hani doğal afet olur, zaten gitmezsin. Nereye gitsen doğal afet seni orda da bulabilir. E savaş en kötüsü, dediğimiz gibi. Yine gitmem yani" (Mümin, yerleşik, 11.10 2011).
"Genellik savaş. Mesela Afganistan. İran'da öyle bir şey yok da, İran'da baskıcı politika olduğu için. Afganistan'dakiler zaten savaş olduğu için çıkıyorlar" (Baki, yerleşik, 11.10.2011).
"Hiçbir durumda. Savaş olsa mesela niye gideyim ki, kalır savaşırım. Onlar biraz abartıyorlar. Mesela İranlılar, rahat yaşamak için. Git evinde yurdunda yat. Amerika'daki gibi yaşayamazsın ki. Mesela biz de kendi yaşamımıza sahip çıkıyoruz" (Baki, yerleşik, 11.10.2011).
"Valla, genelde bu tarafta Afgan ve İranlılar zaten bu tarafa sığınmacı olarak gelmiş durumda. Afganistan'ı hepimiz görsel basından az çok takip ediyoruz.

Hepsi rejimden kaçtılar, Talabani'nin rejiminden falan. (…) İran'a gelirsek, İran da zaten rejimden kaçan. Gelir, aylık maaşları çok az olduğundan" (Ökkeş, yerleşik, 11.10.2011).

"Valla ülkemiz bugün dünyada bir numara. Doğru mu? Güzellik bakımından, değer bakımından, dört mevsim bir arada yaşıyoruz. Yani Avrupa'da yok. Amma, şu dediğim gibi, gelir dağılımındaki dengesizlik. Çocuğunu okutuyorsun, iş bulamıyorsun. O yönden sıkıntımız. Yoksa ülkemiz güzel. [Mesela bir savaş çıksa terk eder misiniz?] Niye terk edeyim savaş var diye? Ben de beraber gönüllü cepheye giderim. Onlar [Afgan sığınmacıları kastediyor] savaştan dolayı kaçıyor, biz öyle bişey yapmazık. Kanımızda Türklük var, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak cepheye gider çatışırık" (Ökkeş, yerleşik, 11.10.2011).

Sığınmanın nedeni her ne olursa olsun, "kaçmak" fiiliyle anılıyor olması, yerleşiğin algısında, zorunlu göçe içkin olduğunu söyleyebileceğimiz "can havliyle" durumundan ziyade zorunlu göç eden kişinin "kaçak" olmasına vurgu yapıyor. Bu durum, görüşmecilerin kendilerinin hangi durumda ülkelerini terk edebileceklerini ifade edişleriyle birlikte daha da görünürlük kazanıyor. Yerleşik, kendisi için "terk etmek", "gitmek" gibi eylemlilik ifadelerini tercih ediyor.

Bir diğer dikkate değer nokta da görüşmecilerin, sığınmacılarla aynı nedenlerle ülkeyi terk etmeyeceklerini ifade etmeleriydi.[17] Özellikle savaş gibi bir durumda ülkeyi terk etmek asla düşünülmeyecek bir şeydi. Savaştan kaçmakla "vatanı satmak" arasında algıda kurulan ilişki tâ en başından, göçe zorlayan nedenleri sorgulatıyor. Ayrıca,

17 Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul, 2002: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) başlıklı çalışmasının giriş bölümünde 1950 yılında Daniel Lerner tarafından kaleme alınan *The Passing of Traditional Society* adlı çalışmada yer alan 'zorunlu olsa dünyanın hangi ülkesinde yaşamak isterdiniz?' sorusuna Türk katılımcıların % 49'nun 'yurttan ayrı yaşamaktansa ölmeyi tercih ederiz' yanıtını verdiklerine dair veriyi paylaşır. Bu verinin 2011 yılında hâlâ geçerliliğini pek yitirmemiş olması, Türk toplumunun göç kavramıyla tanışıklığının "bireysel tercihlerden çok 'toplum mühendisliği' olarak adlandırılan planlama faaliyetleri" (Abadan-Unat, *ibid*., s. xix) ile gerçekleşmesiyle ilişkilendirilebilir.

kendi vatanını satabilen ve satan bu insanların, sığındıkları ülkenin yararını, çıkarını düşünmeyeceği kanaatinde olan yerleşik, başka bir göç nedenini de ima edebiliyor:

> *"Adam kendi ülkesinde savaş varken kaçmış. Bunu yapan, Türkiye'yi hayli hayli satar, de mi yani? Gizli ajan falan hesabı" (Kerim, yerleşik, 28.09.2011).*

Sığınmacıların neden göç ettiklerine ilişkin algının "vatanı satmak", "kaçmak", "suç" gibi kavramları içeriyor olması, vatanı için hiç şüphesiz savaşacak olan, kaçmayı hiç düşünmeyen, zaten kaçmasına neden olacak herhangi bir suç da işlemeyen ve işlemeyecek olan, başka bir deyişle vatandaşlık görevlerinin sorumluluğunu bilen yerleşiğin gözünde sığınmacıları "tekinsizliğin" neredeyse sembolü haline getiriyor.

Yerleşiğin vatandaşlık kurgusunun en belirgin olduğu konu, var olan kaynakları sığınmacılarla paylaşmakla ilgili. Sığınmacıların gündelik hayatlarını idame edebilmeleri için gerekli koşulları sağlamakla ilgili Türkiye'nin stratejisi, sorumluluğu vatandaşlarıyla paylaşmak oluyor. Maddi yoksunluklar nedeniyle de sığınmacıların yerleştikleri yerler genellikle gönderildikleri şehirlerdeki yoksul mahalleler oluyor. Gaziantep'te durum aynı ve bu durum, yerleşik açısından, zaten az olan kaynakların bir de sığınmacılarla paylaşılması nedeniyle iyice azalması anlamına geliyor. Bu nedenle, yerleşiğin algısında neden ve nereden geldiği belli olmayan bu yabancılara karşı nefret söyleminin vurgusu artıyor:

> *"Bizim devletimiz, tamam bizde vardır her zaman yardım etmek ama, bizden daha fazla bakıyorlar. Yani, bizim yani Türk muhtaçlarına bu kadar yardım etmiyorlardır. Tamam eyvallah, onlara da edelim yani düşen herkese yardım edelim amma ilk önce insan kendi fakirine bakacak derler ya" (Fevzi, yerleşik, 24.10.2011).*

"Geliyorlar burada bizim yemeğimizi paylaşıyorlar" (Mediha, yerleşik, 12.08.2011).
"Pasajda dükkân açmalarına da karşıyım, önce kendi insanımı, kendi vatandaşımı düşünüyorum. Gelip bunların para kazanmasından hoşlanmıyorum. Hiç biriyle de konuşmuyorum" (Recep, yerleşik, 06.08 2011).
"Kömür yardımı alıyorlar, yemek yardımı alıyorlar, devlet onlara aylık maaş da veriyor. Valla, birini çalıştıracaksam yine bir Türkü çalıştırırım, o kazansın diye düşünen de az değil" (Malik, yerleşik, 11.08.2011).

Vatandaşı olduğu ve vatandaşlık yükümlülüklerini yerine getirdiği devletin sınırlı olan kaynaklarını sığınmacılarla paylaşmak; üstelik de bu paylaşımın sığınmacılara yüklediği herhangi bir yükümlülük olmaksızın gerçekleşmesi, yabancı nefretinin vatandaşlık haklarıyla gerekçelendirildiği bir durum ortaya çıkarıyor. Devletin göç üzerinden *meta-siyaset* yürütme *stratejisi*nin belirleyiciliği altında yerleşik de, gündelik hayatta sığınmacılara yönelttiği yabancı nefretini kendi vatandaşlık haklarıyla ilişkilendirerek gerekçelendiriyor; başka bir deyişle, gündelik bir *meta-siyaset* yürütüyor:

"Türkiye'nin fakiri fukarası az değil ki. Bu yapılan yardımların hepsi para; sen vergini veriyorsun, askerliğini yapıyorsun ama yemek alamıyorsun" (Veli, yerleşik, 24.09.2011).
"Onlar her yerden yardım alıyorlar, devlet onlara maaş bağlıyor. Bense bu ülkenin vatandaşıyım ama değil çalışmadan para kazanmak, çalışmak için devletin peşinden koşuyorum yine de bana iş vermiyor. Ayrıca kömürleri, yemekleri, yemek dediysem, bunlar senin benim yediğimi de yemezler, en güzel yemekleri yerler, evleri, giyecekleri hep bedava, hep bir yerlerden yardım alarak yani. Ama kimse bana yardım etmiyor. Bundan 20 sene önce devletin Afganlar için diktiği koca koca bloklar mesela, içleri de çok güzeldi o evlerin. Benim öyle evim olmadı. Bahçeli evler verdi devlet onlara, ben vatandaşıyım bahçe içinde bir evde oturamıyorum" (Kemal, yerleşik, 09.08.2011).
"[H. Ş. O.: Sizce sığınmacıların Türkiye'deki varlığı ülke açısından dezavantajlı bir durum yaratıyor mu?] E herhalde, yüzde yüz dezavantajlı. Yani, o

ekonomik gücü Türk vatandaşına kullansa, atıyorum yirmi bin Afganlı var, onu yok farz et, yirmi bin Türk'e iş bulmuş olacaksın. Yani onun girdiği işe onu koyduğunu düşün, yirmi bin işçi, iş bulmuş olacak. E işsizlik oranın yüzde dokuz buçuksa, yüzde sekiz buçuğa inecek; bu kadar basit" (Malik, yerleşik, 10.12.2011).

Ayrıca, yerleşiğin bakış açısıyla, var olan kaynakları paylaştıran devlet de bu işten zararlı çıkıyor. Devlet, iş olanaklarının paylaşımı bağlamında ülkenin refah düzeyinin düşmesine yol açan sığınmacıları kabul ederek 'düşmanı' 'içimize' alıyor.

"Bunlar Türk bayrağını yakıyorlar, sonra da gelip buradan yemek alıyorlar. Silahın olacak alınlarının çatından vuracaksın. Çok da kurnazlar bunlar, bakma, yemek kuyruğunda milleti itip hemen öne geçiyorlar. Devletin açı bitti mi de bunları doyuruyor? Geçenlerde aha bu sığınmacı kadınlardan biri beni itti, belim hâlâ ağrıyor. Bizim devletimizde akıl yok ki! [Aşevi görevlilerinden birini göstererek] aha bunlar kalabalıklar, versin devlet bunlara bir ev. Iraklılar, İranlılar hep babayiğitlerimizi öldürdüler, bu yüzden sevmiyorum onları" (Neriman, yerleşik, 15.11.2011).

Faist'in de belirttiği gibi ulus-devletin politikasında zorunlu göçle gelmiş olan yabancı sadece devletin bütünlüğüne, sınır güvenliğine, kültürel homojenliğe yönelmiş bir tehdit değildir; bu tehdit algısı ahlakî değerler üzerinden de üretilir (Faist, 2007). Yerleşiğin, sığınmacılara yönelik ayrımcı tutumunu, ötekileştirici söylemini meşrulaştırdığı dolayımlardan bir diğerini de sığınmacıların ahlakî değerleri oluşturuyor. Ancak, yerleşiğin İranlı sığınmacılara ilişkin ahlaksızlık suçlamalarıyla Afgan sığınmacılara yönelttiği suçlamaların nasıl gerekçelendirildiği farklılaşıyor. İranlıların ahlakî değerlerine ilişkin yerleşikteki algı, İranlı kadınların zina yaptıkları, riyakâr oldukları İranlı erkeklerin ise bununla herhangi bir sorununun olmaması yönünde:

"İranlılar bazı konularda bizden çok ileri. Mesela, İranlıların mezhepleri biraz daha geniş. Ne demek istiyorum, bir erkek İran'a gidip de orada bir kadını beğenirse eğer mollaya gidip kendisini o kadınla evlendirmesini isteyebi-

lir meselâ. Öyle aynı evin içinde karı-koca hayatı yaşamaya başlıyorlar. İşte erkek kadının, evin ihtiyaçlarını falan karşılıyor bu süre zarfında. Sonra adam o kadından sıkılınca ya da ne bileyim daha güzelini bulunca yine mollaya gidip kendisini o kadından boşamasını isteyebiliyor. Yani, senin anlayacağın zinayı yasallaştırmışlar. Benim mağazamın karşısında da İranlı sığınmacılardan biri oturuyor. Oraya da giren çıkan belli değil; günahlarını almayayım, ben bir şey görmedim, o yüzden bir şey diyemem ama orada ne halt ettiklerini de bilemem. Belki de sadece kendi milletine çalışıyordur" (Kemal, yerleşik, 09.08.2011).

"[İranlı sığınmacılar için] Çok dindar görünüyorlar ama içleri öyle değil. Kadınları da zorunluluktan kapanıyorlar, Türkiye'de hemen açılıyorlar. Öyle pek de iyi insanlar değiller" (Rüştü, yerleşik, 25.07.2011).

"Bunlar daha çok Farsîler. Yani Perslerden olan, ateşe tapan, Şii İranlılar. (…) Benim yanımda çalışanlar da Farsî'ydi. Onlarda ahlak sıfır, kıskançlık duyguları yok. [H. Ş. O.: Neden?] Bunların genleri böyle bence" (Malik, yerleşik, 11.08.2011).

Afganlara yönelik ahlaksızlık suçlamaları ise yalancılık ve hırsızlık üzerinde yoğunlaşıyor.

"Evet, sessiz sakin görünüyorlar ama selâm bile vermiyorum. Bunlara değmezmiş gibi geliyor bana. Tüm dünyada böyle ama. Afganlar pek de rağbet görmezler" (Malik, yerleşik, 11.08.2011).

"İranlıları sevmiyorum ama Afganları hiç sevmiyorum. Hepsi hırsız oluyorlar. Yemek yemelerini bir görseniz, sanki bir daha yemek bulamayacak gibi yiyorlar. Bu mağazayı ilk açtığımda yanıma Afgan bir çocuk aldım, 15-16 yaşlarında. Bazı günler işim çıktığında tezgâhı ona bırakıyordum. Geldiğimde 10-12 eteği eksik bulduğum oluyordu. Eteklere ne olduğunu sorduğumda da çocuk bilmiyorum, görmedim diyordu. Bunun üzerine çocuğu kovdum. Bunlar yeri geldiğinde günde 60-70 TL kazanıyor, bütün parasını o gün bitiriyor, ertesi gün de sigara parası istiyorlar senden benden. Eğer yanında çalıştırıyorsan vermek zorundasın bu parayı" (Kemal, yerleşik, 09.08.2011).

Ahlaki değerler üzerinden inşa edildiğinde şeytanlaştırma çok daha zor sorgulanabilir bir olgu haline geliyor. Tek Tanrılı dinlerin günahları arasında sayılan yalancılık, hırsızlık ve zina şeytanın başının

altından çıkan ve insanlar için evrensel olan "yanlışlardır". Bu nedenle ahlak üzerinden yürütülen şaytanlaştırma etnik, kültürel, cinsiyetçi kavramsallaştırmalarla üretilen tüm şeytanlaştırıcı ifade ve tutumları da "haklı" ve "mazur" gösterebiliyor. Bunun yanı sıra, şeytanlaştırmaya maruz kalan sığınmacıları yalnızlaştıran hatta görünmez kılan azınlık grupları haline getiriyor. Yerleşik açısından, sığınmacılarla birlikte anılmak, konuşmak, görülmek, onlara yöneltilen şeytanlaştırmanın da hedefi haline gelme riski taşıyor. Kültürel gruplar arasındaki bu iletişim ve etkileşim yoksunluğu, şeytanlaştırmayı gündelik hayatta sürekli yeniden üreten bir dinamik haline getiriyor.

Sonuç

Bu yazıyla yürütmeye çalıştığımız tartışmayı toparlamak gerekirse yerleşiğin, sığınmacıları, var olan rutini bozmadıkları, vatandaşlıkları dolayımıyla hak ettikleri *çıkar*larına ters düşmedikleri ölçüde "görmezden geldiği"; başka bir deyişle, sığınmacıların varlığına tahammül ettiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda eğer yazıda odaklandığımız alan araştırmasını esas alırsak, yerleşiğin, sığınmacılara ilişkin zenofobik, şeytanlaştırıcı ifadelerinin iki noktada yoğunlaştığını söyleyebiliriz: (1) sığınmacıların 'tekinsizliği' meselesi; (2) *çıkar*larının en çok zarar gördüğü 'var olan kaynakların paylaşılması' sorunu. Sıradan insanın gündelik hayat rutini içinde ortaya çıkan bu şeytanlaştırıcı söylem, devletin "göç" ve "yabancı"ya ilişkin politika ve stratejisinden bağımsız değil; aksine aralarında diyalojik bir ilişki vardır. Bu ilişkinin diyalojik yapısını, Türkiye'nin konuya ilişkin politikaları ve milliyetçi/devletçi stratejisi ile gündelik hayatta sığınmacılara yönelen şeytanlaştırıcı söylem arasındaki ilişki üzerinden de analiz etmek mümkün. Bugün alan araştırması çerçevesinde Gaziantep'te yaşayan Afgan ve İran kökenli sığınmacılara karşı üretilen nefret söyleminin, Suriyeli mültecilere yöneldiğini görüyoruz. Adeta Gaziantep pratiğinin Suriyeliler bağlamında Maraş'ta, Urfa'da, Antakya'da, hatta Ankara'da kendisini yinelediğini görmekteyiz. Aynı "şeytanlaştırıcı" söylem yine işbaşında... Bu

söylemin devreye girmesi ve ona eşlik eden fiili saldırı, hatta linç girişimleri devlet tarafından kovuşturulmak yerine teskin edilmekle yetiniliyor. Bu tutum, devlet açısından da bu grupların nihaî olarak "tehdit unsuru" olarak görüldüğü ve bu grupların bir şekilde kontrol edilmeye, en azından kontrol altında tutulmaya çalışıldığına delâlet ediyor. Bu nedenle "şeytanlaştırıcı" söyleme yönelik hiçbir önlemin alınmadığı da görülüyor. Burada devletin ilgili stratejisi ile yerleşiğin tutumunun, devletin pratikleri güdümünde birbiriyle örtüştüğünü tespit etmek mümkün. Göçün sona ermeyeceği, insanın "sıcak alanlar"dan "soğuk alanlar"a doğru akışının durmayacağını, en azından kısa ve orta vadede aşikâr olduğuna göre, bu pratiğin ulus-devletler açısından devamlılık arz edeceğini; devletlerarası hukukun ve müesseselerin de bu gerçek karşısında, özellikle 9/11'den sonra şiddetlenen "göçü durdurmaya yönelik" eğilimlerinin buradan besleneceğini ve göç alan devletleri örtük biçimde bu yönde teşvik edeceğini öngörmek zor değil. . . Bu açıdan baktığımızda özellikle Suriyeli göçü karşısında Türkiye'nin bütün devlet aygıtları ve kamuoyu ile insan hakları teorisi ve uygulaması bakımından yeni bir sınav verdiği görülüyor. Türkiye bu durumu önceden 1998 Halepçe Katliamı ile başlayan ve I. Körfez Savaşı (1990-91) sırasında yoğunlaşan Kürt göçü ile test etmişti. O zaman da bu göçmenlere "mülteci" statüsü tanınmamış ve bu göçmenler "sığınmacı" kabul edilerek Güneydoğu Türkiye'deki kamplara ve bazı şehirlere yerleştirilmişti. Göçmenlerin yaşadıkları şehirlerde halkla temasının yoğunlaşmasıyla birlikte "ötekileştirici" söylem devreye girmiş ve yer yer bazı olaylar da yaşanmıştı. Ancak bu göç, devlet tarafından Güneydoğu'da sınırlı tutulmuş olması bakımından şimdikinden oldukça farklıydı. Suriyeli göçü bütün ülkeyi sarmış durumda ve buna bağlı olarak çok daha yoğun ve geniş bir alanda "nefret söylemi" ile ona bağlı olaylar gelişmeye başladı. Türkiye'nin bu sınavdan nasıl çıkacağını göreceğiz. Ancak, şu ana kadar olan biten, bu alanda olumlu kanaatlerin pek gelişemeyeceğine ve Türkiye'nin tipik bir ulus-devlet refleksiyle (ve üstelik devletin bu göçü kontrol altında tutmak ve göçmenlere sağlıklı koşullar sağlamak bakımından isteksiz olduğu koşul-

lar düşünüldüğünde) davranacağına delâlet ediyor. Bu açıdan "nefret söylemi" ve "şeytanlaştırıcı" kanaatlerin yayılmasının önü alınamayacak gibi görünüyor.

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, N. (2002), *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aksoy, A. (2007), "Göçmenlik Deneyimine Kozmopolit Perspektiften Bakış", A. Kaya ve B. Şahin (Ed.) içinde, *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Barkın, E. (2014), "1951 Tarihli Mülteciliğin Önlenmesi Sözleşmesi", *Ankara Barosu Dergisi*, 2014/1, s. 331-60.

Barnett, L. (2002), "Global Goverance and the Evolution of the International Refugee Regime", *International Journal of Refugee Law*, 14/2-3, p. 238-62.

Bax, M. (2000), "Warlords, Priests and the Politics of Ethnic-cleansing: A Case-study from Rural Bosnia-Hercegovina", *Ethnic and Racial Studies*, 23/1, p. 16-36.

Benhabib, S. (2006), *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (B. Akkıyal, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Billig, M. (2002), *Banal Milliyetçilik*, (C. Şişkolar, Çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Buz, S. (2002), *Türkiye'deki Sığınmacıların Üçüncü Bir Ülkeye Gidiş İçin Bekleme Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar,* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Can, K. (2007), "Yoksulluk ve Milliyetçilik", Necmi Erdoğan (Ed.) içinde, *Yoksulluk Halleri Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Canefe, N. (2007), "Türkiyelilik, Türklüğün Aşağılanması ve Dink Cinayeti: Banal Milliyetçilik Çerçevesinde Bir Özeleştiri", *Birikim Dergisi,* Sayı: 214. s. 88-94.

De Certeau, M. (2008), *Gündelik Hayatın Keşfi I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları,* (L. A. Özcan, Çev.), Ankara: Dost Yayınları.

Faist, T. (2007), "Göç-Güvenlik Bağı: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası Uluslararası Göç ve Güvenlik", A. Kaya ve B. Şahin (Ed.) içinde, *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri,* İstanbul: Bilgi Üniveristesi Yayınları.

Foxall, A. (2010), "Discourses of Demonisation: Chechens, Russians, and Stavropol' Riots of 2007", *Geopolitics*, 15, p. 684-704.

Frank, M. ve Reinisch, J. (2014), "Refugees and the Nation-State in Europe, 1919-59", *Journal of Contemporary History*, 49/3, p. 477-90.

Glick-Schiller, N. & Wimmer, A. (2003), "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology", *International Migration Review,* Vol. 37, No. 3, p. 576-610.

Hitler, A. (1940), *Kavgam (Mein Kampf),* (H. Cahid Yalçın, Çev.), İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitabevi.

İçduygu, A. (2010), "Türkiye'de Uluslararası Göçün Siyasal Arkaplanı: Küreselleşen Dünyada Ulus-Devleti İnşa Etmek ve Korumak", B. Pusch ve T. Wilkoszewski (Ed.) içinde, *Türkiye'ye Uluslararası Göç, Toplumsal Koşullar-Bireysel Yaşamlar,* (M. Çomak-Özbatır, Çev.), İstanbul: Kitapyayınevi. s. 17-41.

İltica ve Göç Alanındaki Avrupa Birliği Müktesebatının Üstlenilmesine İlişkin Türkiye Ulusal Eylem Planı http://gib. icisleri. gov. tr/ortak_icerik/gib/%C4%B0LT%C4%B0CA %20VE%20G%C3 %96%C3%87%20ULUSAL%20EYLEM%20PLANI. pdf

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, http://isay. icisleri. gov. tr/ortak_icerik/gib/iheb. pdf

Kentel, F., Ahıska, M., Genç, F. (2009), *"Milletin Bölünmez Bütünlüğü" Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler),* İstanbul: Tesev Yayınları.

Kirişçi, K., (2003), "Turkey: A Transformation from Emigration to Immigration", http://www. migrationinformation. org/feature/display. cfm?id=176, (29. 07. 2013).

Kneebone, S., (2014), "The Bali Process and Global Refugee Policy in the Asia-Pacific Region", *Journal of Refugee Studies*, doi: 10. 1093/jrs/feu015, ilk online yayımı: 29 Haziran 2014.

Lefebvre, H. (1998), *Modern Dünyada Gündelik Hayat,* (I. Gürbüz, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Löve, H. D. (1993), *The Tsars and the Jews: Reform, Reaction and Anti-Semitism in Imperial Russia, 1772-1917*, New York: Harwood Academic Publishers.

Mültecilerin Hukuk Statüsüne İlişkin 1967 Protokolü. http://isay. icisleri. gov. tr/ortak_icerik/gib/Kisim%201. pdf

Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Sözleşme (1951 Cenevre Sözleşmesi). http://gib. icisleri. gov. tr/ortak_icerik/gib/1951. pdf

Odman, T. (1995), *Mülteci Hukuku*, Ankara: A. Ü. S. B. F. İnsan Hakları Merkezi Yayınları.

Peker, B. ve Sancar, M. (2005), *Mülteciler ve İltica Hakkı,* Ankara: İHD Yayınları.

Russell, J. (2005), "Terrorists, Bandits, Spooks and Thieves: Russian Demonisation of the Chechens before and since 9/11", *Third World Quarterly*, 26/1, s. 101-116.

Simmel, G. (2009), *Bireysellik ve Kültür*, (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Saybaşılı, N. (2011), *Sınırlar ve Hayaletler: Görsel Kültürde Göç Hareketleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Suner, A. (1999), "Hong Kong'dan İstanbul'a Kent Fragmanları", *Defter*, Sayı: 38, s. 89-110.

Şanlı, Y. (2004), "Küreselleşme Sürecinde İnsan Hakları: Sığınma Hakkı", *Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi*, Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı.

Toksöz, G. ve Ünlütürk U. Ç. (2011), "Göç Kadınlaşıyor mu? Türkiye'ye Yönelen Düzensiz Göçe İlişkinYazına Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Temelinde Bakış", S. Sancar (Ed.) içinde, *Birkaç Arpa Boyu… 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar,* İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. s. 167-191.

Žižek, S., (1989), *The Sublime Object of Ideology,* London: Verso.

Başka Tanrı'nın Çocukları

Arus YUMUL

"Şeytan kesinlikle size düşmandır.
Onu siz de düşman tutunuz.
O taraftarlarını cehennemliklerden olmaya sürükler. "
Fatır (35: 6)

"(...) sayıları her zaman bizden daha çok olan bu çocuklarla başımız pek de hoş değildi. Neden mi? Nedeni sendin yüce Tanrım! Evet! Onlar her fırsat bulduklarında, bizleri her defasında bir köşeye sıkıştırdıklarında 'ula, eşedin getir, gaur oğli gaur!' diyerek senin 'hak din'in olan Müslümanlığa davet ediyorlardı. Bu davet yalnız sözle değil, çoğu kez de sille, tekmük, zumzuk, zopa taş eşliğinde oluyordu. Bu davete icabet edip o sözleri tekrarlayacak gavurların artık Müslüman olacağını bildiğimizden, dayak yeme pahasına da olsa ağzımızdan bir türlü 'la ilahe illallah... ' sözleri dökülmüyordu. Evet, Tanrım, onlar senin adına tepemize çullanıyorlardı, bizler de yine senin adına bu çileye katlanıyorduk."
Mıgırdiç Margosyan, (1998: 18)

İyi ile *kötü*nün ilişkisi ve birbirleriyle amansız mücadelesi birçok din ve inanç sisteminin temel akidelerinden biridir. Acıyı, ıstırabı, yıkımı simgeleyen kötülüğün cisimleşmesini temsil eden şeytan farklı dinlerde ve mitolojilerde farklı isimlendirmelerle -Azazil Lucifer, İblis, Mara, Seth vs. - de olsa, mevcuttur. Dinlerdeki *iyi* ile *kötü*nün savaşı milliyetçi ideolojilerde yerini dost-düşman ayrımına bırakır. Politik olanı tam da bu ayrım üzerinden tanımlayan Carl Schmitt'e (2012: 39) göre,

Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektedir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik açıdan rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yani yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir.

Bu sözler, politik kavramlar olan ve "öteki"nin önce yaratılıp sonra reddi üzerine inşa edilen milliyetçilik ve millet kavramları için de tümüyle geçerlidir. Sonuçta "muhayyel cemaat" olarak kurgulanan uluslar bir "iç" ve "dış" yaratılarak kurulur; milletler kendi etnik sınırlarının ayırdına vardığında gerçek anlamda doğar. Bu sınırların içi nasıl doldurulursa doldurulsun hep bir şeyler eksik kalır. Bu eksikliği ancak *öteki* tamamlar. Gayrimüslimler neredeyse –kendileri ötekileştirilenler de dâhil– tüm toplumsal kesimler için bu işlevi görmüştür. Giorgio Agamben'in (2001: 114) terimleriyle gayrimüslimler "karşısında bütün insanların egemen kesildiği" ancak "dışlanarak içlenen" *öteki* rolüne hapsedilerek, Müslüman çoğunluğun yurtseverlik duygularını harekete geçirmek, özellikle kriz dönemlerinde milli birlik ve bütünlüğü sağlamak için bir araç haline dönüştürüldüler. Müslüman/gayrimüslim, çoğunluk/azınlık kavramlarına iyi ile kötüyü, kutlu ile lanetliyi birbirinden ayırmak için başvuruldu. Sosyal medyada bir tweetin veciz ifadesiyle "Gayrimüslim düşmanlığı milli bütünlüğümüzün teminatıdır".[1]

"Modern devlet teorisini belirleyen tüm önemli kavramlar" özünde din kaynaklı "sekülerleşmiş kavramlardır" der Carl Schmitt (1985: 36). Modern devletin alamet-i farikası sayılan milliyetçilik ve onun ürünü millet adına ortaya konulan en sofistike ve rasyonel argümanlar

1 https:twitter/com/mesozt/status/427095755908603904.

dahi kutsallık söyleminden beslenir (Pfeiffer, 1995: 97) ve dünyevi olanı kutsalın terim ve sembolleriyle ifade eder. Bunun nedeni seküler siyasi sistem ve kurumların -bir topluluğu soyut ilke ve modellerin ötesinde birbirine kenetleyen- irrasyonel güçlerin ifadesinde yetersiz kalmasıdır (Pfeiffer, 1995: 102). Benzer bir görüşü Şerif Mardin Türkiye bağlamında "Kemalizm'in, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (*değerler bütünü*) getirmedeki başarısızlığı" (1991: 140) sözleriyle dile getirir. Oysa din, topluma ilişkin sahip olduğu "zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesi" (1991: 140) ile bu boşluğu doldurur, "*ben*" ile "*öteki*" arasındaki epistemolojik ve ontolojik karşıtlığa mukaddes bir muhteviyat katar. Bu yüzden seküler bir ideoloji olan milliyetçiliğin dili, kuralcılığı, kehanet ve teleolojisi, mutlak doğruları, "iyi"-"kötü" kutuplaştırması ile dinlerin dilini andırır. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı milliyetçiliğinin "söylemsel ufku" da Schmitt'in "dostlar ve düşmanlar" (Yörük, 2002: 312) modeli çerçevesinde siyasallaştı ve Türk kimliği "gayrimüslim kimliğinden farklılık ekseninde ve 'İslami Anadolu Yurtseverliği' olarak adlandırılabilecek hegemonik bir söylem etrafında" inşa edildi (2002: 312); eylem de söylemi takip etti. Egemen kimliğin gayrimüslim kimliğin karşı kutbuna, Müslüman olmayanın "muhayyel cemaatin" dışında konumlandırılması toplumsal ve politik tahayyül dünyasına derinlemesine kaydedildi ve bugüne kadar varlığını sürdürdü. Gayrimüslimin bu sınırların içine dâhil edilmesi ise ancak 'haddini hududunu bilmesi', yani Osmanlı'dan devralınan millet-i hakime/millet-i mahkume tasavvuru ve hiyerarşik anlayışı çerçevesinde mümkün oldu. Süreçte dini/teolojik terim ve anlatılar, tema ve semboller milliyetçi söyleme dahil edildi; ötekileştirici imgeler repertuarının oluşturulmasında da dine, dini sembol ve temalara başvuruldu. Özellikle İbrahimi dinlerin şeytana atfettiği özelliklerden oluşan bu repertuar, milliyetçi söylemle harmanlanıp durumun gereğine uygun olanın benimsenip, uyarlandığı bir sözcük dağarcığı ile kullanıma hazır bir dil oluşturdu.

Hatça Hanım'ın *"Biz gâvur muyuz, bize de sahip çıksın devlet"* demesi taş gibi oturdu yüreğime.

"Allah müminlerin dostu, kayırıcısıdır. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dostları ise Şeytan ve yardakçılarıdır. Bunlar, onları aydınlıktan çıkararak karanlıklara sokarlar. Onlar, orada ebedi olarak kalmak üzere Cehennemliktirler"

Bakara (2/257)

"Bir Türk bayrağı ve Atatürk büstüyle donatılmış [devlet okullarının] bahçelerinde de, kuran kurslarının avlularında da 'gavur' küfrünün modası hiç geçmiyor"

(Marchand & Perrier, 2014: 87)



(http://baaddin.net/tag/bahattin-facebook/feed)

En laikinden en inançlısına kadar herkesin dini veya ladini her türlü bağlamda rahatlıkla kullandığı gâvur (kafir) kelimesi, toplumsal bilince tescil edilmiş olan Müslüman-gayrimüslim ayrımının tezahürüdür. Ben ve "öteki"ni temel zıtlıklar üzerinden kurgulayıp kategorize eden, aralarına kalın çizgiler çekmekle kalmayıp aynı zamanda iki terim arasında hiyerarşik bir ilişki kuran Müslüman/gayrimüslim ikili karşıtlığına dair Süryani Kadim Cemaati Ruhani Lideri ve Patrik Vekili Yusuf Çetin "Müslim, Allah'a teslim olan demek. Gayrimüslim ise teslim olmayan demek. Aramicede de öyle. Biz Allah'a teslimiz. O yüzden bize gayrimüslim demek yanlıştır, hakarettir" (Gündem, 2013) diyor.

Gâvur ifadesi sırf betimleyici bir kavram olarak kullanılmaz aynı zamanda dünyayı mümin/kâfir ekseninde ahlaki bir değerlendirmeye ve hiyerarşik sınıflandırmaya tabi tutar. Gayrimüslimler toplumsal imgelemde ahlaki, insani vs. değerlerin eksikliğini temsil eder. Bu algılanan eksiklikler aç gözlülük, hainlik, acımasızlık, ahlaksızlık, iffetsiz-

lik gibi başka özelliklerin fazlalığıyla dengelenir. Haksızlığa uğradığını düşünenlerin "haklı" isyanlarını "onlar Müslüman da biz gavur muyuz?" sözleriyle dile getirmeleri de, bu sözlerin egemen kimliğe mensup olanların "yüreğine taş gibi oturması" (Oğuz, 2008) da bu yüzdendir. Gayrimüslimlere müstahak görülen anlayışı en sarih biçimde belki de "Gâvura vurur gibi vurmak" terimi ifade eder. Zira "norm" olan ya da "normal" olan kadar, "değerli" ve "doğru" olan da kendisidir; karşısına konumlandırılan taraf egemen olanla kıyaslanıp sınıflandırılır. Bu karşılaştırma kaçınılmaz olarak farklılığın eksiklik ve hatta yanlışlık olarak yorumlanması ve yaftalanmasıyla sonuçlanır. "Gâvurdan vefa, zehirden şifa"; "domuzdan/ayıdan post, kâfirden dost olmaz"; "gâvur gâvurluğunu yapar"; "gâvurun ekmeğini yiyen gâvurun kılıcını çalar"; "gâvur etmek"; "gâvur inadı"; "gâvur eziyeti"; "gâvur malı"; "gâvur ölüsü" gibi deyim ve atasözleri bu anlayışı açıkça yansıtır. Müslüman olmayanların günahlarının fazlalığına işaret eden ve "çok ağır" anlamında kullanılan "gavur ölüsü" Uludağ Sözlük'teki bir girdiye göre "Müslüman olmayana yapılan gavur hakaretinin ölüye de yapılmasıdır"[2] ya da "imana gelmeden" ölen "cehennemlik bedenlerin" fıtratından gelen günahlarının anatomik bir nitelik kazanmasıdır. Anadolu'da bir zamanlar "gâvur ölüsü"nün peşine takılan çocukların şeytan taşlar gibi "cenaze kafilesini taş yağmuruna tutmaları" (Margosyan, 1997) da bu kavrayışın bir tür dışavurumudur. Onlar adeta başka Tanrı'nın çocuklarıdır: "Müslümanların taptığı ilah'la Hıristiyan ve Yahudilerin Tanrı diye niteledikleri şeyin aynı olduğunu" düşünmek, "Yüce Allah'la Hıristiyan ve Yahudilerin şirk ve küfür dolu ilah anlayışları"nı "aynı kefeye koyarak 'TEK TANRI' diye adlandırmak", "Yüce Allah'a atılmış" en büyük "yalan" ve "iftira"dır (Kasadar, 2012).

Boynuzlu Ermeniler, Kuyruklu Kürtler, Keçi Sakallı Yahudiler ya da *Günah Keçisi*

[2] http://www.uludagsozluk.com/e/21174769/

Şeytanlaştırma beden ile başlıyor. Şeytani figürlere atfedilen –kuyruk, boynuz gibi– hayvani özellikler "öteki"nin bedenine yansıtılıyor: "Üniversiteden sonra çalıştığım ilk yerde bir faşist tanıdım. Çok garip bir huyu vardı. Birilerini sevmiyorsa, birilerinin yaptığı işi beğenmiyor ya da düşüncelerini hafiften 'anarşik' buluyorsa hemen kızar, sorardı; 'Kürt müsün lan sen?' Kürtlere 'kuyruklu' derdi. Ermeni farklı mıydı? Onlara da 'boynuzlu' derdi" (Caymaz, 2010).

Askerlikte tanıştığı Muşlu arkadaşına Ermeni olduğunu söyleyen kişinin anlattıkları, bu yansıtmanın bazıları için mecazi düzeyde kalmayıp somut bir gerçeğe işaret ettiğini gösteriyor:

> *"Muşlu; haşa de ağabey yahu, sen hiç Ermeni olabilir misin? Bak senin de benim gibi etin var, kemiğin var" deyince "Muşlu senin bildiğin Ermeni nasıldır? diye sordum, gayet ciddi bir tavırla, Ermeni boynuzludur, dedi. Şimdi; 20 yaşına gelmiş, Ermeni'nin boynuzlu olduğuna inanmış birini yalancı mı çıkaraydım? Ona öyle öğretilmiş ne yapsın. Benim de vardı askere gelirken kestirdim, deyince, ayağa kalktı hemen kafamdan kepimi aldı, saçlarımın arasından kesik boynuz izini aramaya başladı. Bu seferde boşuna arama estetik yaptırdım" dedim (Bayraktar, 2010).*[3]

Hayvan ve insan kategorilerinin "grotesk mutasyonu" (Kearney, 2003: 115) yoluyla aynı bedende vücut bulması doğanın düzeninin saptırılmasına işaret ediyor. Ancak kanatlı melekler ya da yarı insan yarı balık denizkızı örneklerinde olduğu gibi, bu melez varlıklar her zaman kötülüğü temsil etmiyor. Şeytanın temsili, kültürden kültüre değişse de, şeytani varlıkların ikonografik temsilinde boynuzu, tırnakları ve Yeşilçam'ın vazgeçilmez Yahudi imgesi "keçi sakalı" (Balcı, 2013: 157) vs. ile keçi ön plana çıkar (Kearney, 2003: 29). Zira şeytan,

[3] Aynı durum Kürtler için de geçerlidir: "Başka bir gün [lisede] birinin ceketimi kaldırmakta olduğunu fark ettim. Birkaç kişilik grup. Önce anlam veremedim. Ne yaptıklarını sordum. Dediler ki, 'Kürdün kuyruğu varmış, sende var mı ona bakacağız.'" Orhan Doğan *"Nazilli'de "Kuyruklu Kürt" olmak!"*, 2/4/2007 (www.internethaber.com/nazillide-kuyruklu-kurt-olmak-77300h.htm).

aynı zamanda, bizde kötü olan ne varsa ona aktarıp arındığımız günah keçisidir (Befu, 1999: 26). Kefaret Günü Harun,

> *16:21. İki elini tekenin başına koyacak, İsrail halkının bütün suçlarını, başkaldırılarını, günahlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak. Sonra bu iş için atanan bir adamla tekeyi çöle gönderecek.*
> *16:22. Teke İsrail halkının bütün suçlarını yüklenerek ıssız bir ülkeye taşıyacak. Adam tekeyi çöle salacak (Levililer Kitabı).*

Kötülüğü simgeleyen keçinin çöle gönderilmesi ile toplum günahlarından arınmakla kalmaz kötülüğün, günahın başkalarına sirayet etme riski de ortadan kalkar.

Günah keçisi yaratmak dini söylemle sınırlı değildir. "Cumhuriyetin kuruluş evresinde, azınlıkların, milli bedenden atılmış bir *zehir* gibi tasavvur edildiği söylenebilir" diyor Tanıl Bora (2002: 911). Bu öyle bir zehirdir ki soluduğumuz havayı biz farkında olmadan kirletir, toplumun ahlaki dokusunu tahrip eder; çünkü o tüm dertlerimizden, felaketlerimizden, bunalımlarımızdan, yenilgi ve kusurlarımızdan sorumludur. Kuran'ın "adam öldürmekten daha ağır bir suçtur" (Bakara 2: 191) dediği ve lanetlediği (Rad 13: 25) fitne fesadın kaynağıdır. Başta okulları olmak üzere ibadet yerleri ve hatta her türlü kurumları "fitne fesat yuvası"dır. Velhasıl her türlü kötülüğün, melanetin kaynağı, her türlü belanın müsebbibi günah keçisidir. Barış sürecinin engellenmesinden Gezi'ye artık kim neyi meşrebine göre sorun olarak görüyorsa hepsinin altında gayrimüslim parmağı aranır ve bulunur da.

Bize felaket ve yıkımdan başka bir şey getirmeyecek olan "öteki"ni şeytanlaştırmak onun imhasını -neredeyse gururla sarf edilen "Ermeniyi öldürdüm"[4] sözlerinde somutlaşan- kutsal bir göreve dönüştürür. O "öldürülen ancak kurban edilmeyen" öldürülmesi cinayet sayılmadığından "ceza gerektirmeyen" hem beşeri hem de ilahi hukukun istisnası, müşterek yaşamın dışına itilmiş *homo sacer* ve onun çıplak ya-

[4] Hrant Dink'i vuran Ogün Samast'ın cinayeti işledikten sonra söylediği sözler.

şamıdır (Agamben, 2001: 113). Hrant Dink'in öldürülmesinin birçok zihinde 1915'i çağrıştırması da bu yüzdendir.

Şeytan baştan çıkarır

> *8:1. Ve Azazel insanoğluna kılıç, bıçak kalkan yapmayı gösterdi ve arkalarında ne olduğunu gösterdi, takılar ve süsler yapmakta ustalaştırdı, kaşları güzelleştirmeyi ve gözlerin etrafını boyamayı öğretti; yeryüzündeki değerli taşlar ve elmasları, her renkten maddeleri ve metalleri gösterdi.*
> *8:2. Ve yeryüzünü büyük günahlar kapladı ve onlar günah işledi ve tüm yollar yozlaştı.*
>
> *Enok'un Kitabı*

Şeytanın günaha davet eden şehvetli, iç gıcıklayıcı, güzel bir kadın şeklindeki tahayyülü oldukça yaygındır. Buda'yı yolundan döndürmeyi aklına koyan *Mara* onu baştan çıkarmak için son çare olarak *Haz*, *Arzu* ve *Hoşnutsuzluk* adlı kızlarını gönderir. Süleyman'ı yolundan saptıran ise yabancı kadınlardır: "11:2. Bu kadınlar RAB'bin İsrail halkına, 'Ne siz onların arasına girin, ne de onlar sizin aranıza girsinler; çünkü onlar kesinlikle sizi kendi ilahlarının ardınca yürümek üzere saptıracaklardır' dediği uluslardandı. Buna karşın, Süleyman onlara sevgiyle bağlandı; onlarla evlendi" ve "11:4 karıları onu başka ilahların ardınca yürümek üzere saptırdılar" (*Krallar Kitabı*).

Kadına dinler kadar milliyetçi ideolojiler de merkezi bir rol biçerler (Anthias & Yuval Davis, 1989). Toplumsal imgelemde millet ve onun ruhunu simgeleyen, toplulukla özdeşleştirilen kadındır. Kadınlar topluluğun onur ve kimliğinin taşıyıcısı olarak görülür. Cinsel davranışı da dâhil olmak üzere davranış ve tutumlarıyla milletin değerlerini temsil eden, yine kadındır. Kadının namusu aynı zamanda milletin de namusunu temsil eder. Namus ve kutsallığın metaforu olarak kadın, gelenek ve adetleri temsil eder. Bu nedenle milliyetçi söylemde kadın "ana, " "eş, " "bakire" imgeleriyle bezenmiştir, kadının namusu aynı zamanda milletin namusunu, "kadının utancı" da "ulusun utancı"nı (Nagel, 2000: 61) temsil etmektedir.

Toplumsal bilinçte Müslüman ve gayrimüslimlerin iffet anlayışı iki kesimi doğallaştırıp, sabitleştiren "ahlaki kıyaslanamazlık" ilkesi üzerinde temellenir. Rum kızları "hayâsızca seks yaparken" "pezevenkleri Rumlar alkış tutarlar": Fuhuşun içine gömülmüş namus ve iffetlerini yitirmiş bu milletle, ahlakı, iffeti, hayâyı kendine şiar ve namus belleyen Türk milleti bir arada yaşar, kültürlerini hiç birleştirebilirler miydi?" (Raif Cilasun'dan aktaran Milas, 2000: 112). Ahlaki eşitsizlik tahayyülü popüler kültürün klişeler silsilesi ile pekiştirilip sağlamlaştırılır. Edebiyatta karşımıza çıkan din temelli rol dağılımında gayrimüslimler "her türlü ahlaksızlıkla" görevlendirilmiştir: Gayrimüslimlerin kadınları "fahişe, en hafifiyle de hafif meşrep, fettan yaradılışlıdır. Erkekler de doğal olarak ona eşlik eder; oldukça geniş neseplidirler" (Coşkun, 1995: 203). Bunun nedeni dinleridir. Melodramatik Yeşilçam filmlerinde adeta cinsiyetsiz olan Müslüman kadının aksine gayrimüslim kadın gayet dişidir ve dişiliğini hangi yaşta olursa olsun sergilemekten kaçınmaz: "Yeşilçam'ın orta yaşlı ve dul Ermeni kadınları bile cinsellikten yoksun biçimde sunulmamışlardır. Madam tiplemeleri yaşlarının ve fiziksel özelliklerinin farkında değilmişçesine kendilerini beğenir, genç erkeklere ilgi duyar ve beğenilmek ister" (Balcı, 2013: 180). Gayrimüslim kadın varsayılan iffetsizliğiyle Müslüman kadının yine varsayılan saflığının zıt kutbuna konumlanır. Slavoj Žižek'ten (2002: 118) ödünç alacağım iki terimle ifade edecek olursam, onların kadınları "*keyfin taşıyıcısı*" iken, bizim kadınlarımız "*fallik keyfe*" tabi değildir. Bu baştan çıkarıcı gayrimüslim kadınlarla ilişkiye girmek Müslüman erkek için kendini aşma, yani Müslüman masumiyetinden tecrübenin dünyasına adım atmak anlamına gelir. Ancak tersi mümkün değildir "Nasıl olur da bir gâvur, orospu da olsa bir Türk kadınına dokunabilir?" (Raif Cilasun'dan aktaran Milas, 2000: 112). Bu iffetsizlik; yozlaşmanın, yabancılaşmanın, maddeciliğin, sefahatin, ahlaki düşkünlüğün, kozmopolit dejenerasyonun, yabancı kültür istilasının merkezi olarak kurgulanan, bir zamanlar gayrimüslimlerin yaşadığı, Pera'da mekânsallaşır. Beyoğlu "erkek" olarak kurgulanan "milli bün-

yeyi kemiren bir frengi illetidir" (Osman Yüksel Serdengeçti'den aktaran Bora, 2000: 70).

Gayrimüslimler toplumun temel normlarına, ahlaki değerlerine meydan okumakla kalmaz "bizi" de yoldan çıkarır: Ermeni, Yahudi ve Rum kadınları "randevu evlerinde sermaye ya da patron, konaklarda ise hizmetçi ya da mürebbiye sıfatıyla erkek ve kadınları baştan çıkararak geleneksel Türk ailesini ahlaki bakımdan çökertirler" (Osman Gündüz'den aktaran Belge: 2013: 24). Tanrı'nın yasakladığını yapması için Havva'nın aklını çelip, baştan çıkaran cennet bahçesindeki yılanı ya da yaptıkları yanlış işleri onlara güzel ve iyi gösteren şeytanı (Neml 27: 24) andırırlar adeta. Yine adı geçen filmlerde a la franga yaşam tarzını, adabımuaşeret kurallarını bilmeyen genellikle kadın başkahramanlara bunları öğretenler gayrimüslimlerdir. Verdikleri dersler gâvur âdeti, hatta günah olan ve toplumun ahlaki yapısını ve kültürünü yozlaştıran "giyinmek, dans etmek, içki içmek, çeşitli iskambil oyunları oynamak, oturmak, telefonda konuşmak, klasik müzik" (Balcı, 2013: 40) vb. hepsini onlar öğretir. Giyim konusunda kadınlara öğrettikleri ise "o açılacak sen kapatacaksın" (*aslında sen açacaksın ama kendiliğinden açılmış gibi yapacaksın*) repliğinde olduğu gibi, genellikle "açılıp saçılmaktan" ibarettir. Mini etek hakkındaki bu sözleri söyleyen, Keşanlı Ali Destanı'nda bir Rum iken, Kara Gözlüm'de Ermeni'dir. Ve yine bu filmlerde meyhanecilik de randevuevi işletmeciliği de gayrimüslimlere özgü mesleklerdir. Velhasıl ahlaki anlamda "kötü" addedilen her türlü davranış, "biz"den kaynaklanamayacağı varsayımından hareketle, gayrimüslimlere iliştirilir ve bu özcü kavrayış toptancı bir zihniyetle adı geçen topluluklardaki muhafazakâr kesimleri de yok sayarak, onları tektipleştirir.

"Gölgemde Serinleyen Uluslar" ya da "Bu Millet ne Hainler Gördü"

28:13. Sen Tanrı'nın bahçesi Aden'deydin. Yakut, topaz, aytaşı, sarı yakut, oniks, yeşim, laciverttaşı, firuze, zümrütle, çeşit çeşit değerli taşla bezenmiş-

tin. Kakma ve oyma işlerin hep altındandı. Bunlar yaratıldığın gün hazırlanmışlardı.
28:16. Ticaretinin bolluğundan zorbalıkla doldun. Ve günah işledin. Bu yüzden kirli bir şey gibi seni Tanrı'nın dağından attım.
28: 17. Güzelliğinden ötürü gurura kapıldın. Görkeminden ötürü bilgeliğini bozdun. Böylece seni yere attım, Kralların önünde seni yüzkarası yaptım.
28:18. İşlediğin pek çok günah ve ticaretteki hileciliğin yüzünden kutsal yerlerini kirlettin. Seni yakıp yok edecek bir ateş çıkardım içinden. Bütün seyredenlerin gözü önünde seni yeryüzünde küle çevirdim. 19. Seni tanıyan bütün uluslar sana şaştı. Sonun korkunç oldu. Bir daha var olmayacaksın. "

Hezekiel

"Biz Ermenileri …saraylarda başköşelerde oturttuk. Besledik koruduk. Ama onlar bizim en dar zamanımızda, en kötü zamanımızda bizi sırtımızdan hançerlediler"

Cemal Aydın (2010)

"şüphesiz Allah hiçbir emanetine hıyanet edeni ve nankörü sevmez."

Hacc (22/38)

"Gavura iyilik yaramaz" sözüne sadık kalınarak "yıllardır" Osmanlı'nın "gölgesinde serinleyen" (Selek, 2007) gayrimüslimleri kendilerine verilen nimetin değerini, bahşedilen ihsanın kadrini bilmeyen *nankör* ve *hainler* olarak resmeden popülist retorik, medyadan ders kitaplarına oradan popüler kültüre her yerde kendisine yer bulmakta ve toplumun büyük bölümünce de onaylanmaktadır.

"Bu Milletin Kaderidir… Kim (Ermeni-Rum-Yahudi v.s.) Bu Milletin Ekmeğini Yedi Koltuğuna Sığındı.. Karnı Doyunca Kuyumuzu Kazdı. Hasım Oldu…"[5] diyen tweet sahibinin sözleri, toplumun zihnindeki kolektif hafızaya nüfuz etmiş/ettirilmiş, Murat Belge'den ödünç alacağım terimle "klasik azınlıklar şemasını" (2013: 23) tekrarlamaktan ibarettir. Bu tarihsel anlatıya sadece çoğunluk bireyleri ma-

[5] https:// twittwe.com/fb_ugurkaya/status/50035911768951904.

ruz kalmaz. Zira "Azınlık Olmak Demek! kendi özel okulunda bile Türk hocalarınca hakarete maruz kalmak demek, 'sizin ırkınız bizi arkamızdan vurdu' diyen birinden ders almak demek"tir (Alkan, 2013). Bu paketlenip kullanıma sunulmuş resmi tarih şablonunu bir azınlık mensubu, "bu ülkenin ekmeğini yeme edebiyatı" sözleriyle tanımlayıp, "ekmeği yediği kaba pisleyenler olduk önce. Sonrasında köpek bile ekmek veren eli ısırmaz diyerek hizaya çekildik"[6] diyerek bu anlayışa isyan ederken; bir diğeri, sürekli "ikircikli bir tezgâhın oyuncuları muamelesi" gören azınlıkların "bu vatanın öz sahip ve sahibelerine neler ettiği mitlerinden, kurmacalardan gına gelmemiş midir?" diye sorup "hep mi hıyanet, hep mi ihanet, hep mi oyun, hep mi katakulli be kardeşim! el insaf!"[7] diyor. Sürekli '*beşinci kol*' olarak gösterilen, nankörlük, hıyanet, bozgunculukla suçlanan harici düşmanların dâhili işbirlikçisi olarak resmedilip şeytanlaştırılan gayrimüslimlerle ilgili olumlu bir şeyler söylemek, haklarını korumak "azınlıkperverlik" olarak damgalanıp ayıplanıyor. Gaflet, dalalet ve hatta hıyanete işaret ediyor.

Azınlıkların biriken servetleriyle Müslümanların biriken kan ve askelik haklarınızı teraziye koyarak hesaplaşmak

"Zenginin cennete girmesi devenin iğne deliğinden geçmesinden zordur"

Matta (19: 23-24)

Şevket Süreyya Aydemir'in Varlık Vergisi'nden şikâyet eden İstanbul Milletvekili Avram Galanti ve İzmir Musevi Cemaati Başkanı Baba Gomel'e vergiyi meşrulaştırmak için söylediği "biz Türkler asırlardan beri binbir savaşta sanayie, para ve sermaye biriktirmeye vakit bulamadık. Sizler, yani bütün azınlıklar ise bunu yaptınız. Biz sizi savaşlardan koruduk. Siz orduya asker vermediniz. Hatta birtakım yol-

6 https://eksisozluk.com/entry/15984221

7 https://eksisozluk.com/entry/15984486

larla vergi de vermediniz. Ticareti, sanayii, ithalat ve ihracatı, para ve sermayeyi ellerinizde topladınız (...) İsterseniz bizim dökülen kanlarımız ve sonu gelmez askerlik emeklerimizle, sizin şu bir avuç vergi fazlanızı karşılaştıracağınıza, sizin biriken servetlerinizle, bizim biriken kan ve askerlik haklarımızı teraziye koyarak hesaplaşalım" (2000: 235-6) sözlerinde somutlaşan "*Müslümanlar savaşta ölürken gayrimüslimler zenginleşti*" anlayış ve söyleminde hiç dile getirilmeyen, örtbas edilen husus Osmanlı devletinde iktidarın da statünün de kaynağında -gayrimüslimlerin on dokuzuncu yüzyıla kadar dışlandığı- devlet hizmetinin yattığı, memleketin birinci sınıf vatandaşlarının tüccarlar değil siyasi güç sahipleri, askerler ve bürokratlar olduğu gerçeğidir (Mardin, 1973: 172). Yine bu söylem, İslam hukuku uyarınca 'zımni' statüde değerlendirilen gayrimüslimlerin on dokuzuncu yüzyıla kadar askerlik hizmetinden muaf tutuldukları, silah taşıyamadıkları konusunda da suskun kalmaktadır. Ayrıca Osmanlı çoğulculuğunun eşitsizliğe dayalı bir sistem üzerine inşa edildiği konusuna, yeni-Osmanlıcı akımlarla da beslenip popülerleşen, Osmanlı devletinin gayrimüslimlere gösterdiği hoşgörü temasını işleyen mitlerle bezenmiş bir tarihi ön plana çıkaran "Osmanlı barışı" söyleminde de değinilmez.

Siyasi yelpazenin tüm renkleri için gayrimüslimler komprador burjuvazinin ve büyük sermayenin temsilcisidir. "İmtiyazlı Azınlık ve Anadolu" başlıklı köşe yazısına İlhan Selçuk (1967) "Öteden beri kulağımızı dolduran bazı lâflar vardır ki, anlamı üstüne pek düşünmeyiz. Sözgelişi: Türkler asker millettir, ticarete zenaate aklı ermez, denilirdi. Osmanlı Devletinin yapısından doğan sonuçtur bu" sözleriyle başlar. Yükselme döneminde devlet hazinesini fetih, ganimet ve harçlarla zenginleştiren "asker-memur devletin" ticarete gereksinme duymadığını ancak Avrupa kapitalizminin gelişmesiyle Osmanlı'nın Avrupa tarafından sömürülen yarı sömürge durumuna düştüğünü, bu sömürü işine aracı olan "komprador kadroların" da "Yahudiler, Rumlar, Ermeniler, Levantenler"den" oluştuğunu söyler. Bu kadrolar Osmanlının çöküş döneminde "Anadolu'daki yoksul halkın iliğini kemiğini sö-

mürmek"le kalmamış "zamanın zengin [batılı] devletleri" ile "kader birliği"ne girip zenginleşmiş, üstüne üstlük "kendilerini Avrupa'dan," "üstün Avrupalı toplumdan" sanıp "Müslüman halka hor ve tepeden bakmaya alışmışlar"dır. Kibir; Kuran'da kibrinden dolayı Âdem'e secde etmeyi reddeden İblis'in özelliğidir (Araf 7: 11) ve "Allah kendini beğenmiş kibirlileri kesinlikle sevmez" (Nisa 4: 36). Hıristiyanlık inancında ise Lucifer'e atfedilen kibir *Yedi Ölümcül Günah*'tan biridir. Yazar, zaman içinde bazı Türklerin de bu kadroya katıldığını belirtse de ona göre hâlâ "Türkiye'deki komprador kadrosunda" Yahudiler ve Hıristiyan azınlık önemli bir yer işgal etmektedir. Türkiye, "Hıristiyan ve Musevîlerle birlikte küçük bir Türk azınlığın ticaret ve iktisadiyatına hâkim olduğu yoksul bir Müslüman ülkesi"dir.

Ülkedeki Musevi ve Hıristiyan vatandaşları "kompradorluk düzeninin açıkgöz temsilcileri" sözleriyle betimlese de ona göre "bu dava ırk davası değildir," zaten "ırkçılık ve şovenizm, tiksinti verecek ruh hastalıklarıdır"; ancak "Türk milliyetçiliği bu vatanda yaşayan imtiyazlı azınlığı bu ayıbından temizlemelidir." Bu arındırma sosyalizm yoluyla olacaktır. Yazar ne Varlık Vergisi'nden bahseder yazısında, ne Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda servetin zaten büyük ölçüde el değiştirdiğinden, ne de gayrimüslimlerin devlet memurluğundan büyük ölçüde dışlandığından ya da yaygın deyişle "çöpçü bile olamayacağından."[8] *Milli Edebiyat* döneminden günümüze kadar devam eden açıkgöz, çıkarcı, maddiyatçı "zengin gayrimüslimler" stereotipi, adı geçen dini/etnik toplulukları bir sınıfa indirgeyip bu toplulukların barındırdığı sınıfsal çeşitliği bir kalemde siler. Emine Şenlikoğlu da geleneği sürdürür: birkaçı dışında "büyük sermayelerin hepsi ya Yahudi, ya Ermeni ya da Hristiyan. Her geçen gün, küçük sermayeler yok ediliyor ki büyükler kazansın" (aktaran Milas, 2000: 116). Ancak antisemitizmin diğer tezahürlerinde olduğu gibi Yahudi, hem kapitalisttir hem de komünist. Türkiye Siyonizmle Mücadele Derneği'nin yayı-

---

[8] "Çöpçü bile olamayız" sözünü, Koçoğlu'nun (2001) görüştüğü azınlık gençlerinin birçoğu "Devlet memuru olmayı düşündünüz mü?" sorusuna cevap verirken dile getiriyorlar.

mında yer alan "Asıl Komünist Kimdir" şiiri, komünizmi, Yahudilerin dünyaya hükmetmek için geliştirdikleri bir icadı olarak sunar:

Yirminci asırdaysa bu şeytan Yahudiler
Dünyayı hükmetmeği şu yoldan denediler:
Karl Marx ile Engels meşum bir kitap yazdı
Bu menfur kızıl kitap, dünyaya mezar kazdı. (aktaran Bali, 2001: 265)

Öteki(leştirilme)nin Türkçesi: "Azınlıklar"

"Onlar müminler ile karşılaştıkları zaman «inandık» derler. Fakat şeytanları, elebaşları ile baş başa kaldıkları zaman «Biz sizin yanınızdayız, onlarla sadece alay ediyoruz» derler."

Bakara (2/14)

"SORUN HER YERİ İŞGAL ETMİŞ KRİPTO YAHUDİ RUM ERMENİLERDE. . BDP KÜRDÜM DİYOR AMA BİR TANE KÜRT YOK HEPSİ YAHUDİ ERMENİ "

(https://twitter. com/lbalkan/status/498882271794192384).

Muhakkak ki toplumun tek ötekisi gayrimüslimler değil. Kaldı ki *ötekilik*, sırf egemen dini/etnik kimliğin dışında kalmakla tanımlanmıyor. Başta sistemin talep ve arzularıyla uyuşmayanlar olmak üzere "makbul" görülmeyen her kimlik, her davranış, her muhalif ses anında, çeşitli yollarla öteki ilan ediliyor. Ancak istenen etkiyi yaratmakta eldeki tüm ötekileştirme stratejilerini gölgede bırakacak yol, hasımınız kim olursa olsun onu "soy özürlü" yani Rum, Ermeni Yahudi veya Süryani ilan etmek. Ekşi Sözlük'teki bir girdinin özlü ifadesiyle, *Ermeni olmak:* "Siyasi habitatta itham etmek gerektiğinde cepte tutulan joker. Bir nevi şah mat hamlesi. Hasım pek çok şeyle itham edilebilir ve bunlardan sonuç alınamadığı ya da yetersiz kaldıkları düşünülürse bu hamleye başvurulur. Bazı bünyelerde gerek ve yeter şartların oluşma ihtiyacını gidermekte eşsiz bir etkisi vardır. Yüz kaplan gücündedir."[9]

9 https://eksisozluk.com/entry/14623744

Bu "soy özrü" ötekine atfedilen tüm eksiklik/fazlalıkların toplamından büyüktür. Biz"i biz yaptığı varsayılan her türlü haslete aykırılığı imler, kendimize yakıştıramadığımız her türlü davranışı temsil eder. Bu yüzden ancak "af edersin"le[10] ağza alınır. Bu yüzden söyleyen de söylenen de bunu hakaret sayar. Bu yüzden bu "hakaret"e dava açılır, cezalandırılır. [11] Bu yüzden Temel Demirer'in (2014) tespitiyle "ötekileştirmenin Türkçesi"dir, azınlıklar. Müslüman/gayrimüslim kategorilerinin sınırlarını ihlal eden, aşina olduğumuz kimlik tespiti kriterlerine meydan okuyan bu kişileri "tehlikeli" kılan ise kimliğini gizleme, olduğundan başka görünme, düşmanken dostmuş gibi davranma türü şeytana atfedilen özelliklerdir. Bu anlayışta "biz"e düşen, bu insanların inançlarını/kimliklerini gizleme nedenlerini tarihsel ve güncel bağlamda sorgulamadan, anlamaya çalışmadan, hasım, rakip, düşman muhalif, ahlaksız, bozguncu, hain bellediğimiz herkesi önce gayrimüslimleştirmek akabinde bu kişilerin Türk/Müslüman görüntüsü altında ustalıkla gizledikleri özü ifşa etmektir. Çünkü "TÜRK DEME IRKÇILIKTIR DİYENLER KRİPTO YAHUDİ ERMENİ RUM DUR… ŞEYTANİDİR."[12]

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2001), *Kutsal İnsan*: *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

10 Dönemin Başbakan'ı Erdoğan, NTV'de katıldığı "*Seçime Doğru*" (10 Haziran 2011) programında kendisi ile ilgili çok sayıda kitap bulunduğunu da ifade ederek, "Bu kitaplar içerisinde ne Yahudiliğimiz, ne Ermeniliğimiz ne affedersiniz Rumluğumuz hiçbir şeyimiz kalmadı ya. Düşünebiliyor musunuz?" demişti. 5 Ağustos 2014 günü ise NTV ve Star TV'nin ortak yayını "*Adaylar Konuşuyor*" programında ise "Benim için neler söylediler. Çıktılar bir tanesi aynı zihniyet. 'Gürcüdür' diyen oldu. Çıktı bir tanesi af edersin çok daha çirkin şeylerle Ermeni diyen oldu" demişti.

11 CHP milletvekili Canan Arıtman, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün annesinin Ermeni olduğunu iddia edince Gül dava açmış, mahkeme Arıtman'ı Gül'ün "devlet adamlığı kimliğini kamuoyunda karaladığı" gerekçesiyle 1 TL tazminat ödemeye mahkûm etmişti. *Taraf*, 11 Temmuz 2009.

12 twitter.com/lbalkan/statuses/4992515354704076809

Alkan, T. (2013), Azınlık Olmak Demek!, http://blog. radikal. com. tr/turkiye-gundemi/azinlik-olmak-demek-22482.

Anthias F. & Yuval D. N. (1989), "Introduction", Yuval-Davis, N. ve F. Anthias içinde, *Women-Nation-Sate,* Basingstoke: Macmillan.

Aydemir, Ş. S (2000), *İkinci Adam 1938-1950*, Cilt II, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aydın C. (2010), "Kandırılan Ermenilerin Dramı", *Vakit Gazetesi*, http://www. soykirimgercegi. com/htmpage. asp?id=1267.

Balcı, D. (2013), *Yeşiçam'da Öteki Olmak: Başlangıcından 1980'lere Türkiye - Sinemasında Gayrimüslim Temsilleri*, İstanbul: Kollektif Kitap.

Bali, R. N. (2001), *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayraktar, C. (2010), Bu Acı Kimin?, http://www. derindusunce. org/2010/05/12/bu-aci-kimin/.

Befu, H. (1999), Demonizing the "Other," R. S. Wistrich içinde, *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Belge, M. (2013), *Edebiyatta Ermeniler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2002), "Ekalliyet Yılanları... Türk milliyetçiliği ve Azınlıklar", T. Bora içinde, *Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2000), "Fatih'in İstanbul'u: Siyasal İslam'ın 'Alternatif Şehir Hayalleri", Ç. Keyder içinde, *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, İstanbul: Metis Yayınları.

Caymaz, O. (2010), "Kürt müsün Lan Sen", *Birgün*, 19 Temmuz.

Coşkun, Z. (1995), "Türk Romanında Azınlıklar, Ev Sahipleri-Hizmetçiler, Fahişeler, vd. ", *Birikim*, 71-72, (Mart-Nisan).

Demirer, T. (2014), "Öteki(leştirilme)nin Türkçesi: Azınlıklar: Türkiye'de Öteki Olmak... ", *VI. Ulusal Ekonomi, Siyaset ve Dış İlişkiler Sempozyumu*, Ankara, 17 Nisan.

Gündem, M. (2013), *Süryani Kadim Cemmaati Ruhani Lideri ve Patrik Vekili Yusuf Çetin Soruyor: Askeriyede, Emniyette Mülkiyede Neden Yokuz?* http://www.milliyet.com.tr/askeriyede-emniyette-mulkiyede/gundem /ydetay/1777116/default. htm.

Kasadar, M (2012), *Müslümanlar; Hristiyanlar ve Yahudiler ile Aynı Allah'a mı İnanıyor?*https://ucbuyuktehlike. wordpress. com/page/25/.

Kearney, R. (2003), *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, Londra Routledge.

Koçoğlu, Y. (2001), *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, İstanbul: Metis Yayınları.

Marchand L. & Perrier G. (2014), *Türkiye ve Ermeni Hayaleti: Soykırımın İzinde Adımlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1991), "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", M. Türköne ve T. Önder içinde, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, *Şerif Mardin'in Bütün Eserleri-8*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1973), "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, 102.

Margosyan, M. (1997), "Pezevenk", *Öküz*, 41.

Margosyan, M. (1998), *Biletimiz İstanbul'a Kesildi*, İstanbul: Aras Yayıncılık.

Milas, H. (2000), *Türk Romanı ve "Öteki": Ulusal Kimlikte Yunan İmajı*, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi.

Nagel, J. (2000), "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Milliyetçilik", A. G. Altınay içinde, *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Oğuz, Z. (2008), *Yörüklerin Sıkıntılarını Kim Bilir?* http://www.memleket.com.tr/news_detail.php?id=26417&uniq_id=1239769620.

Schmitt, C. (1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (G. Schwab, Çev.), Cambridge, Mass: MIT Press.

Schmitt, C. (2012), *Siyasal Kavramı*, (E. Göztepe, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Selçuk, İ. (1967), "İmtiyazlı Azınlık ve Anadolu", *Cumhuriyet,* 30 Haziran.

Selek, M. (2007), *Gölgemde Serinleyen Uluslar*, http://blog. milliyet. com. tr/golgemde-serinleyen-uluslar---/Blog/?BlogNo=68751.

Taminiaux, P. (1995), "Sacred Text Sacred Nation", P. C. Pfeiffer& L. Garcia-Moreno içinde, *Text and Nation*: *Cross Disciplinary Essays on Cultural and National* I*dentities*, Columbia, SC: Camden House, S. C.

Yörük, Z. (2002), "Politik Psişe Olarak Türk Kimliği", T. Bora içinde, *Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Žižek, S. (2002), "Şövalye Aşkı ya da Şey olarak Kadın", B. Somay ve T. Birkan (Haz.) içinde, *Kırılgan Temas*, İstanbul: Metis Yayınları.

‘Söylemsel Hapishane’de[1] Damgalı Bir Kimlik: Yazılı Basında Aleviler

İsmet PARLAK
Çağla Pınar TUNÇER

Giriş

Bütün kimliklerin birer *inşa* olduğu kabulünden hareketle, Alevi kimliğinin ötekileştirilme sürecinin nasıl işlediği ve yeniden üretildiği, bu çalışmanın ana sorunsalıdır. Bilindiği üzere, Türkiye’nin kuruluş ideolojisindeki asli unsurlar söylemi, farklılıklara karşı nefret söyleminin, gerek resmi gerekse kamusal alanda normalleşmesinin yolunu açmıştır (Göregenli, 2013a: 23-24). Bu bağlamda, milli kimliğin asli unsurlarından özellikle ikisi bu çalışma açısından elzemdir: Gökalp üzerinden kavranması gereken *Türkleştirme* stratejisi ve *İslamlaştırma* stratejisi. İlk strateji “kendisini Türk olarak kabul etmeyenlerin ya da Türk kimliğini reddedenlerin dışlanması”, ikincisi ise “kendisini Sünni olarak kabul etmeyen kategorilerin dışlanması” anlamına gelir (Bozarslan, 2014). Asli unsurun dışında bırakılanlara karşı giderek politik bir dile dönüşen nefret söyleminin, toplum katında yaygınlaşması ve normalleş(*tiril*)mesinde ise medyanın önemli bir aracılık rolü bulunmaktadır. Öte yandan nefret söyleminin net bir tanımının yapıl(a)maması, onun ifade özgürlüğü çatısı altında meşrulaştırılmasına yol açtığı gibi, teşhis edilmesini de bir o kadar güçleştirmektedir (Keyman, 2013: 9; İnceoğlu,

---

[1] ‘Söylemsel Hapishane’ *ifadesi, Ayhan Yalçınkaya’nın* Pas: Foucault’dan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek *(2005: 43-63) adlı* eserinden *ödünç alınmıştır.*

2012: 12). Dahası, hukuki bir yaptırım görmemesi ve sessizlikle karşılanması da, devlet nezdinde *zımni* olarak kabul gördüğü algısı yaratmakta (Karan, 2012: 82-83) ve nefret söyleminin elini güçlendirmektedir. Hatta nefret söyleminin Türk politik kültüründe giderek "suç olmaktan öte, iktidarın iletişim şekillerinden biri"ne (İnceoğlu ve Çoban, 2014b: 75) dönüştüğü de ifade edilmektedir.

Bu çalışma, nefret söylemi üzerine bir analiz denemesine girişmemekte, ancak nefret söyleminin en önemli araçlarından biri olan şeytanileştirerek damgalama, insandışılaştırma ve değersizleştirme stratejilerinin Alevi kimliği üzerinden nasıl pratiğe geçtiğine odaklanmaktır. Bu amaçla, yazılı basında yeniden kurulan Alevi kimliğinin gerek Kemalist gerekse Sünni ortodoksi açısından nasıl tanımlandığı ve bu tanımlamanın önceki tasavvurların devamı niteliğinde olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.[2] Kasım 2011'de politik gündemi çepeçevre kuşatan Dersim tartışmaları[3], Alevi kimliğinin yazılı basında şeytanileştirilme stratejisini incelemek adına, bir hareket noktası olarak

---

2 Medyada söylemsel metinler aracılığıyla üretilen bilginin ve bize sunulan gerçekliğin tarafsız olmadığı, ideolojik bir yön taşıdığı düşünülürse; gazetelerde kullanılan kavramların ve üretilen anlamların tesadüf olmadığı açıktır. Bu anlamda eleştirel söylem çözümlemesi, söylem temelli olmak üzere iktidarın kötüye kullanılması ve "tahakkümün yeniden üretilmesi" (van Dijk, 2010: 10-11) konuları çerçevesinde, medya metinlerindeki bu gizli yapıları ortaya çıkarmak adına son derece işlevsel bir araç olarak karşımızda durmaktadır.

3 Dersim'de yaşananların nasıl tanımlanması gerektiğine ve aktörlerinin kimler olduğuna dair tartışmalar, CHP Tunceli Milletvekili Hüseyin Aygün'ün Zaman Gazetesi'ne verdiği mülakatın 10 Kasım 2011'de yayımlanmasıyla birlikte başlamıştır. Böylelikle, günümüze kadar konuşul(a)mayan Dersim olayları kamuoyu tarafından yoğun bir ilgiyle karşılanmış; dönemin Başbakan'ı Erdoğan'ın 23 Kasım 2011 tarihinde AKP İl Başkanları Toplantısı'nda Dersim'de yaşananlar için Türkiye tarihinde ilk defa 'devlet adına' özür dilemesiyle Dersim meselesi gündemde ilk sıraya oturmuştur. Erdoğan, söz konusu dönemde yaşanan olaylardan "CHP zihniyeti"ni sorumlu tutmuş, ancak bu iddia özellikle CHP'nin ulusalcı kanadı tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Ulusalcı kanat, gerek Hüseyin Aygün'ün gerekse eski Başbakan Erdoğan'ın açıklamaları doğrultusunda şekillenen Dersim tartışmalarının, Atatürk ve CHP'ye, dolayısıyla da rejime yönelik kasıtlı bir eylem olduğunu; bunun yanı sıra tartışmanın bölücü/ayrılıkçı bir ivme kazanma tehlikesi barındırdığını da öne sürmüştür.

seçilmiştir. Zira asli unsurlar çerçevesinde tanımlanan ulusal kimliğin şiddetle dayatıldığı 30'lu yıllarda bölgede yaşananlar ve bunun 2011'deki politik yansımaları, Alevi kimliğine bakış açısını ve bu kimliğin hangi referanslarla ötekileştirildiğini sergilemesi adına, önemli bir nirengi noktası oluşturmaktadır. Alevi kimliğinin, mevcut ve yeni damgalamalar yoluyla nasıl şeytanlaştırıldığını ve yeniden üretime sokulduğunu incelemek maksadıyla, *Cumhuriyet* ve *Yeni Akit* gazetelerinde 14 Kasım–31 Aralık 2011 tarihleri arasında Dersim tartışması ile ilgili olarak yayınlanan 45 köşe yazısı çalışma kapsamında analiz edilmiştir. Köşe yazılarında Alevilere dair yapılan *klişe* tanımlamalar çerçevesinde *damgalamalar* göz önüne alınarak *önyargıların* izleri bulunmaya ve mevcut önyargıların geçmişle ve günümüz konjonktürüyle ilişkisi saptanmaya çalışılmıştır.

Gazetelerin seçiminde ise her iki gazetenin temsil ettiği ideolojik söylem temel alınmıştır. Çünkü medya, hem söylemlerin hem de söylemleri inşa eden ideolojilerin toplum tarafından içselleştirildiği bir kaynaktır (Göregenli, 2013c: 59). 1924'te bizzat Atatürk'ün desteği ile yeni rejimi ve ilkelerini halka benimsetmek misyonuyla kurulmuş olan Cumhuriyet Gazetesi, bu anlamda Kemalizm'in sesi olarak nitelendirilebilir.[4] Yeni Akit Gazetesi'nin ise, Sünni ortodoks bir çizgiye sahip olduğu; haber yapmaktan ziyade politik bir misyonu taşıma ve bir davaya taraf olma kaygısı güttüğü dikkat çekmektedir (Yılmaz, 2013: 104-105). Gazetenin genel tavrını, her koşulda *Kemalizm karşıtlığı* oluşturmaktadır.[5] Gazete, "dini ortadan kaldırma" ve "İslamlığı yıkma" (Berkes, 2007) olarak anlamlandırdığı laiklik ilkesi üzerinden Kemalizm'i "din karşıtı" olarak tanımlar (Yılmaz, 2013: 98-99). Ötekileştirmelere sıkça başvuran gazete saldırgan bir üslup kullanmakta, zaman

---

4 Cumhuriyet Gazetesi, "Kemalizm'in her zaman içinden konuşan bir gazete" (Erten ve Doğan, 2009: 501) olarak tanımlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bağış Erten-Görkem Doğan. "Cumhuriyet'in Cumhuriyet'i: Cumhuriyet Gazetesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt.2 / Kemalizm, s. 501-512.

5 Bu konuda bkz. Çiler Dursun'un "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması", *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*, 2004, s. 183-225.

zaman doğrudan kişileri de hedef gösterebilmektedir.[6] Okuyucu profili temelinde değerlendirildiğinde ise Cumhuriyet Gazetesi'nin 'Kemalist, laik, CHP'li, sol görüşlü, üniversiteli' bir okuyucu kitlesini; Yeni Akit Gazetesi'nin ise 'dindar, sağ görüşlü, Sünni ortodoks, orta/lise eğitim seviyeli' okuyucu kitlesini temsil ettiği söylenebilir. Bu açıdan her iki gazete, Sünni-Alevi çatışmasının izinin sürülebileceği tipik söylemsel *arenalar* olarak değerlendirilmiştir.

'Kategorizasyon, Sterotip, Önyargı ve Damga' Kavramları Eşliğinde Kimliğin İnşası

İnsanoğlu "kavramlardan ve kategorilerden yola çıkarak, hükmetmek istediği gerçeği kendi eliyle belli bir düzene" (Schnapper, 2005: 154) soktuğundan, gerçeklik bir inşa (Berger ve Luckmann, 2008) olarak değerlendirilir. *Biz-Öteki* ayrımı da, sosyal anlamlar yükleyerek kendi gerçekliğimizi inşa etmenin bir parçasıdır. O nedenle her ne kadar doğuştan kazanılan kimliklerden söz edilse de, aslında tüm kimliklerin bir inşa sürecinin ürünü olduğu belirtilmelidir (Bilgin, 2007).

Toplumsal kimlikler *biz* ve *öteki* inşasının temelini oluşturan *benzerlik*lerin ve *farklılık*ların vurgulandığı bir tür kategorizasyon süreciyle ve zihinsel olarak sınıflandırılır (Yapıcı, 2004: 7). Bu doğrultuda insanlar, birbirlerini kişisel özellikleri yerine, içinde bulundukları kategorinin niteliğine göre değerlendirir: "*Birini tanıdın mı, hepsini tanırsın*" (Bilgin, 2001: 78). Çünkü her bir kategorinin kendi içinde homojen ve türdeş olduğuna dair toplumsal bir algı üretilir. Bu algı, kimlerin bizden olduğuna ve kimlerin bizden olmadığına dair dışlama pratiklerini

[6] Yeni Akit Gazetesi'nin yoğun biçimde nefret söylemine başvurduğu ve hatta nefret söylemini olağan bir haber diline dönüştürdüğü söylenebilir. İnceleme çerçevesinde Alevilerin abartma/yükleme/çarpıtma, küfür/hakaret/aşağılama, düşmanlık ve savaş söylemi, doğal kimlik ögesini nefret-aşağılama unsuru olarak kullanma-simgeleştirme türü kategoriler (Sözeri, 2012:209) üzerinden hedef haline getirildikleri görülmektedir. Yeni Akit'in nefret söylemine dair bkz. S. H. Yılmaz, *Siyasal Nefret Söylemi ve Medya*, Litera Türk Yayıncılık, 2013; ve ayrıca bkz. nefret söylemi.org

devreye sokmaktadır. Bu nedenle kategorizasyon süreci, bireyin objektif tutumunu engellemekte ve *öteki*nin genellemeler çerçevesinde algılanmasını ya da ona dair her şeyin abartılarak sabitlemesini (Harlak, 2000: 60-61, 42-43) gerektirmektedir. O halde kategorizasyon, bir yandan basitleştirici ve algıyı kolaylaştırıcı bir tür kodlama olarak, öte yandan karşılaşılan *öteki*lerin dost ya da düşman olduklarına dair bir ipucu (Harlak, 2000: 50-51) olarak değerlendirilebilir ki; bunun, "öngörülebilir bir dünyanın bilişsel olarak inşasını kolay kılmak" (Bilgin, 2001: 79) anlamına geldiği belirtilmelidir.

Şayet *öteki* hakkında bilgi edinilemiyorsa, kestirme yoldan bilgi edinme süreci olarak *stereotipler* devreye girer (Yapıcı, 2004: 60-61). Kategorilerin homojen*mişçesine* algılanıyor oluşu sterotiplere de kaynaklık eder. Stereotiplerin genel özelliği *öteki* konusunda uzlaşılmış yargıları ve *öteki*ne dair olumlu-olumsuz algıları yansıtmalarıdır ki, bu da bağlamı işaret eder (Yapıcı, 2004: 13). Stereotipler bağlamlara göre değişkenlik gösterir ve her bağlamda başka nitelikler öne çıkar (Harlak, 2000: 107). Fakat stereotipler, "önceden var olan kültürel temsillerden" (Yapıcı, 2004: 9) ya da grupların tarihsel birikim ve bağlamından süzülerek şekillendiğinden (Harlak, 2000: 118) bir grup hakkındaki hakikati yansıtmaz. Özellikle etnik, ulusal, dinsel nitelikli büyük gruplarda kültürel temelli etki daha da köklü olmaktadır. Sosyal anlamların en önemli değişkeni olan bağlam, özellikle *öteki*ler söz konusu olduğunda sosyal temsilleri etkiler (Harlak, 2000: 104). Sosyal temsiller ise toplumsal birikimle ilgilidir ve bir bakıma gündelik yaşamda kullanılagelen "sağduyu kuramları"dır. Bu anlamda kimliklerle karşılıklı olarak birbirini etkileyerek, gerçekliğin yeniden inşa edilmesine aracılık ederler (Göregenli, 2013c: 60).

Kategorizasyon ve sterotipler çerçevesinde iç grup 'kusursuz, tüm değerleriyle doğru, evrensel ve güçlü' olarak tanımlanırken; dış grup 'ikinci sınıf, ahlaki değerler açısından zayıf, yetersiz, uzlaşılmaz, güvenilmez' (Demirtaş, 2003) olarak; topluluğa dışarıdan katılan bireyler ise 'şeytani' ya da yaşanılan felaketleri beraberinde getiren uğursuz bir

'günah keçisi' (Campbell, 2013: 17) olarak tanımlanır. Diğer bir deyişle, her türlü olumsuz özelliğin yüklendiği, farklılıkları abartılan ve kalıp yargılarla nitelendirilen, daima dış grup üyeleridir (Demirtaş, 2003). Bu durum, stereotiplerin bir anlamda çarpıtmayı veya seçici bir algıyı yansıttığını gösterir ki, bu sayede "beklentilerimizi görmeye, gördüklerimizi de beklemeye" (Yapıcı, 2004: 11-12) başlarız. O nedenle stereotiplerde, mevcut bilgilere göre taraflı bir algılama/seçicilik söz konusudur. Bu çarpık algılar, meşrulaştırılmaya çalışılarak sosyal kimliklere göre kestirme bir yargıya varıldığından, tarafsız olma durumu söz konusu değildir (Yapıcı, 2004: 87-93).

Stereotipler ve önyargılar nitelik olarak benziyor olsalar da farklıdırlar. *Stereotipler* olumlu veya olumsuz değerlendirmeleri yansıtırken, *önyargılar* tamamen olumsuz değerlendirmelere dayanır (Yapıcı, 2004: 17). Önyargılar ve "hikmeti kendinden menkul genel iddialar" olarak stereotipler, diğer grup üyelerini *damgalamak* suretiyle kolektif kimliği inşa ederler (Bilgin, 2007: 129-130). Bireyler ise 'stereotipleri, önyargıları ve damgaları' sosyalleşme sürecinde farkında olmaksızın içselleştirir. Toplumdaki *iyi* ve *kötü*ler bu süreçte *zaten* bellidir. Fıkralar, deyimler, masallar gibi kültürel ürünler ile eğitim, medya gibi kanallarla yapılan manipülasyonlar 'sterotip, önyargı ve damga'ların aktarılmasını sağlar (Yapıcı, 2004: 37-42). Cinsiyet, etnik özellikler, yaş vb. temelinde sıklıkla yapılan toplumsal/kültürel sınıflandırmalar, bireyleri ait oldukları gruba göre "insanlar olarak değil erkekler, Müslümanlar, yaşlılar, Ermeniler" (Demirtaş Madran, 2012: 79) olarak adlandırır.

Özellikle kriz dönemlerinde 'kategoriler, sterotipler, önyargılar ve damgalar' başa çıkılamayan kötü olayların sorumlusu olarak *öteki*lerin suçlanıp "günah keçisi" ilan edilmesinde ve şeytanlaştırılmasında son derece işlevseldir (Bilgin, 2007: 173; 2001: 126). Böylesi dönemlerde engellenme duygusunun artmasına paralel olarak saldırganlığın başka hedefe, özellikle de "tehlikeli" ve zayıf görünen günah keçisine yönlendirildiği görülür (Yapıcı, 2004: 26-28). Çünkü topluluğun *biz* duygusunu yıkan travmalar söz konusu olduğunda kaygı, belirlenen *öteki*ne

yönlendirilerek korkuya dönüştürülür. Bu durum, bir bakıma tanımlamak suretiyle kaosu bertaraf etme çabasıdır. Tanımlanan ve genellikle şeytani olarak işaretlenen *ötekin*e karşı nefret "inşa" edilir ve onun yok edilmesi gerektiği "fikri" böylelikle meşrulaştırılmış olur. *Biz*in eski huzurlu günlerine dönebilmesi ancak bu yolla mümkündür (Sémelin, 2011: 31-33). Dolayısıyla günah keçisi ilan etme, topluluğa dâhil edilenlerle dışarıda bırakılanları işaret eden, böylelikle de kimliği güçlendiren bir stratejidir (Kearney, 2012: 41). Hayatı anlamlandırma çabası kapsamında düşünüldüğünde, açıklanamaz olaylarla baş edebilmek adına, yaşanılan felaketlerden günah keçisini sorumlu tutma/suçlama tavrı, insanlığın en eski eğilimlerindendir. Başlangıçta "kötülüğü def etme" ve tanrıları hoşnut etme adına bir tür kefaret olarak sunulan günah keçisi; süreç içerisinde yöneticilerin, halkın tepkisini farklı bir yöne kaydırmak adına bilinçli olarak kullandıkları (Campbell, 2013: 39-40) bir stratejiye dönüşmüştür. Yenilgiyi paylaşmak adına yaratılan günah keçisinin gücünün abartılışı, onun "en tehlikeli kullanımı" olan şeytanlaştırma stratejisinin de yolunu açar. Bu strateji, düşman olarak resmedilenin itibarını ortadan kaldırılarak onu etkisizleştirmekte ve fakat baskı/şiddet tekelini kullanmasını kolaylaştırarak lideri/iktidarı güçlendirmektedir. Bu nedenle lider ve günah keçisi, aynı madalyonun iki farklı yüzü gibidir (Campbell, 2013: 21, 47-48, 120). Öteden beri kullanılmakta olan bu stratejinin kurbanları ise, daima toplumun marjinalleri olarak kodlanır. Çağımızın geçmiş yüzyıllardan belki de tek önemli farkı, günah keçisi yelpazesinin çok daha geniş[7] oluşudur (Campbell, 2013: 17, 37).

Herhangi bir farklılığın günah keçisi ya da şeytani bir kötülük olarak işaretlenmesi, kavramsal ya da söylemsel düzeyde o farklılığın

[7] Rene Girard (2005) da, aslında kıt kaynakların bölüşümü için rekabet halinde olan modern toplumların, ulusal güvenlik gibi söylemleri kullanarak kaçınılmaz bir biçimde günah keçisi bulma eğiliminde olduklarını iddia eder. Bu ise, medya tarafından şeytani düşmanlar olarak işaretlenen azınlık ve yabancıların toplumdan dışlanması sonucunu doğurmaktadır.

değersiz kılınması, insandışılaştırılması ve hatta iğrenme/tiksinti derecesinde olumsuzlanması niyetini taşır. Böylece farklı kılınan, insani bir varlık olmaktan çok tehlikeli ya da zararlı bir hayvana, hatta virüse dönüştürülmekte; bu yolla *biz*e ait olması düşünülemeyecek her türlü olumsuzluk ve kötülük *öteki*ne yüklenmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde çağımızda oldukça yaygın olan komplo zihniyeti (Moscovici, 1996), daima *öteki*ne mal etme ya da ötekinin bir şeyler peşinde olduğuna ilişkin inanç olarak "günah keçileştirme" adına verimli bir zemin oluşturur (Campbell, 2013: 139). Kriz anlarında oldukça işlevsel olan komplo söyleminin en büyük gücü, kitleleri, düşmandan önce eyleme geçme konusunda ikna etmesidir (Sémelin, 2011: 70). Bu teorilerin yarattığı tiraj patlaması günümüz medyası tarafından keşfedildiğinden; yaratılan '*doğru hayat*' yanılgısı, tüm olumsuzluklardan yalnızca günah keçilerinin sorumlu tutulması (Campbell, 2013: 18) gerektiğine dair bir algıyı kolaylıkla üretebilmektedir.

Goffman (2014) da, "damgalama" olarak tanımladığı bu durumun, her toplumda aynı şekilde beliren sabit bir nitelikten ziyade "bir ilişki türü" olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Farklılığı nedeniyle "itibarsız" ve "tehlikeli" kabul ettiklerimizi damgalar ve onlara uyguladığımız ayrımcılığı rasyonelleştiririz. Böylelikle farklı olanları salt olumsuz olarak tanımlamamız da meşru hale gelir. Çayır (2012: 11-13) da, modern toplumlarda baskın grupların zayıf grupları damgalayarak kalıpyargılar yoluyla homojenleştirdiğini, bu bağlamda damgalamanın *toplumsal gücün göstergesi* olduğunu belirtmektedir. Özellikle hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumlarda her şey güç ile meşrulaştırıldığından, damgalama sayesinde yukarıdakilere ve aşağıdakilere dair kategorilendirmeler de normalleştirilir (Göregenli, 2012: 22-23). Damgalanmış olanlar, kendilerine biçilen rolleri reddeder ve kalıpyargılara uymazlarsa, sorun çıkaran (Çayır, 2012: 11-13) marjinallere dönüştürülürler.

Damgalama, kaçınılmaz olarak insandışılaştırmayı beraberinde getirir, çünkü damgalananlar insan olarak bile kabul edilmezler (Goffman, 2014: 33). *Öteki*, radikal bir nitelikle tanımlandığında, *biz* ile

arasındaki fark ontolojik temelde algılandığı için insanlıktan çıkarılmaktadır (Bilgin, 2007: 263). Özellikle *özcü* tavır söz konusu olduğunda bu algı daha da keskinleşir. Çünkü özcülük, aidiyetler üzerine kurulu, sabit bir dünya kurgusuna sahiptir. Özcü mantık, farklı insanları ve grupları "bir türün üyeleri" gibi algılar, örtük yaklaşımlar üzerinden hareket eder ve sosyal dünyanın sabit, değişmez bir şekilde anlaşılıp algılanmasına yol açar (Göregenli, 2013a: 33). Bu doğrultuda birey, kendi grubuna/*biz*e pozitif değerler yüklemesine benzer bir şekilde ötekilere negatif; insandan aşağı özellikler ve semboller yükler (Volkan, 2009: 87). Bunlar "*proto semboller*" olup tamamen olumsuzdur: Dışkı, mikrop, çamur, asalak, virüs, sülük gibi pis/kötü olan her türlü nitelendirme *ötekileri* tanımlamak için kullanılır. Bu durum, aynı zamanda *öteki*nden duyulan korkuyu da yansıtır. [8] Öteki "lanetlenme süreci"yle birlikte giderek "daha az insanî" hale getirilir (Volkan, 2009: 103-104). Bu yönüyle insandışılaştırma, herhangi bir mağduriyeti ya da suçluluk duygusunu dışarıya atarak, iç grubu arındırma işlevi görür. Berger ve Luckmann (2008: 166-167) da benzer biçimde negatif meşrulaştırma/hiçleştirme sürecini, inşa edilmiş evrene uymayan *öteki*ne negatif ontolojik statü vererek onu etkisizleştirme, insanlıktan çıkararak görmezden gelme, yok sayarak (*sözde*) tehlikeyi ortadan kaldırma süreci olarak tanımlamaktadır. Bauman'a göre (1998: 201-203) ise ahlaki sorumluluk, toplumsal mekânın net olarak *biz/öteki* şeklinde belirlenmiş sınırlarını aştığından ve tıpkı toplumsal mekân gibi davranış ve tutumlar da netleştirilmek zorunda olduğundan, ahlaki sorumluluğu denetlemenin tek yolu insandışılaştırmadır. Böylece yabancıya/dışarıdakine/*öteki*ne karşı öngörüsüz olarak geliştirilebilecek ahlaki sorumluluk sınırlandırılır, hatta yok edilir ve ortadan kaldırılır. Bu çerçevede Göregenli, gayri-meşrulaştırmanın çeşitli yolları olduğuna işaret etmektedir: Hayvanlara veya şeytan, canavar gibi yaratıklara benzetip insanlıktan çıkarma, bazı özelliklerinin kabul edilemez nite-

---

[8] Bauman (1998: 200) bu korkuyu "müphem"den, "yeterince tanımlanmayan"dan duyulan korku, "proteofobi" (*her biçime bürünebilen, her kılığa girebilen korku*) olarak tanımlar.

likte olduğu gerekçesiyle, toplumun genel kaidelerini bozduğu düşünülen gruplara dâhil edip dışlama, "tehlikeli" siyasi gruplara aidiyet suçlamasıyla ve ihanet gibi olumsuz özelliklerin sembolü kabul edilen gruplara dâhil ederek ahlaki dışlama.[9] Damgalanmışların insanlığının reddedildiği bu süreçler, ayrımcılığı ve şiddeti meşrulaştırır. Zira 'insan kabul edilmeyenler'le duygudaşlık kurulamayacağından, onlara karşı insanlığa aykırı biçimde davranmak da problem değildir (Göregenli, 2013b: 49-50). Tamamen farklılaştırılarak dışlanması sonucu *öteki*, artık bir "*şey*" olarak hiçleştirilecektir (Sémelin, 2011: 73). Damgalama, insanlıktan çıkarılarak sindirilen *öteki*nin uygun koşullar doğduğunda ortadan kaldırılması için gerekli zemini "zihinlerde" hazırlar. Bu bağlamda örneğin soykırım, bir "düşünce edimi"dir. Diğer bir deyişle, *öteki*nin hiçleştirilmesi soykırımın ilk basamağıdır (Sémelin, 2011: 23). Zira insanlıktan çıkarılan *öteki* yeniden tanımlanarak, tamamen etkisiz hale getirilmektedir (Berger ve Luckmann, 2008: 166-167). İnsandışı bir yaratık, özellikle de zararlı hayvanlara ait niteliklerle tanımlama, muhtemel bir soykırımın habercisidir: *Öteki "önce sözcüklerle öldürülmeye başlar"* (Sémelin, 2011: 59). Bauman (2003: 66-68), II. Dünya Savaşı sırasında Japonların *sıçan*, Yahudilerin ise *haşere* olarak tanımlamasını örnek gösterir. Ötekine duyulan "korku, nefret ve tiksinti"nin sözcüklere yansıması olan bu tip tanımlamalar, insandışı bir varlığın imhasına yönelik "*tıbbi/hijyen*" operasyonunu; yani şiddet ve soykırımı da meşrulaştırmıştır.[10] Çünkü *öteki*nin, ne yaparsa yapsın "ıslah edilemezliğiyle" bu düzende yeri yoktur; "*öteki,* …hastalıklı bir bünyedir. Onun için yapılabilecek tek şey cerrahi operasyondur, hatta daha da

[9] Kearney (2012: 44- 46), yabancıyı canavarlaştırma/şeytani olarak tanımlama eğiliminin çok eskilere dayandığını ifade eder. Özellikle Ortaçağ'da resmedilen yaratıkların yarı yarıya insan görünümünde olması, yabancının şaibesini göstermektedir. Nitekim ilerleyen süreçte muhaliflerin ve heretik inançların yarı canavar/şeytan, "melez" bir şekilde sunulduğu da gözlemlenmektedir.

[10] Bauman (1998: 199-200) "*her tahakkümün alet çantasında yer alan*" toplumsal mekân oluşturma stratejileri olarak asimilasyon (*antropofajik*) ve soykırımın (*antropoemik*), belirsiz dolayısıyla da tehlikeli olan yabancıyı denetim altına alan ve birtakım yaptırımlarla sınırlandıran rolü olduğunu belirtir.

iyisi ilaçlama ve zehirleme. O, imha edilmelidir ki toplumsal bünyenin geri kalanı sağlığını koruyabilsin" (Bauman, 2003: 67).[11]

Modern toplumsal yapılarda sınırların bulanıklaşması nedeniyle daha da görünür hale gelen ötekiyle/yabancıyla yaşamak, giderek bir zorunluluk haline gelmektedir. Söz konusu zorunluluk hali, *öteki*ler/yabancılar için "sahte karşılaşmalar" üretir. Bu ise *öteki*nin görmezden gelinmesi, bilinçli bir aldırmazlıkla görünmezleştirilmesi, kamusal alandan dışlanması şeklinde yaşanır ki, esasında bu hal "ilgisiz görünürken dikkat etmek", her an tetikte olmak, kontrol altında tutmak demektir. "Toplumsal mekândan çıkartma, iletişim kurmama, bilgi alışverişini reddetme türünden dışlamalarla ötekilerin "sınırı" geçmesi engellenir (Bauman, 1998: 188-195). Simmel'e göre (1969) bu ilgisizlikte nefret, antipati, bastırılmış bir düşmanlık gizlidir (Bauman, 1998: 191). Dolayısıyla nefret duygusunu da içerdiğinden, kişinin sadece aidiyeti nedeniyle karşılaştığı düşmanca tavırlar olarak önyargılı eylemler, yabancı karşıtlığı, uzak durmak/çekinmek, ayrımcılık, hatta fiziksel saldırı/imha olarak kendini gösterebilir (Allport, 1958; akt. Ataman, 2012: 63-64).

Öteki'ni yok etme/soykırım, iktidarın *öteki*lere üstünlüğünü göstermesinin ve ispat etme çabasının en aşırı biçimidir. Özellikle milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte "toplumsal bünyeyi arındırmaya" (aryanlaştırmaya) yönelik kitlesel kıyımlar da artmıştır (Sémelin, 2011: 19-20). Bu bağlamda Bauman (2003: 34, 39), pozitivizm ışığında rasyonel bir biçimde yürütülen bahçecilik faaliyetleriyle nüfusun ayrık otlarından temizlendiğini belirtir. İçeride dost-düşman ayrımının netleştirilmesini de zorunlu kılan bu "yapay düzenleme", bütünlüğü bozan, belirsiz ya

---

11 Kearney (2012: 88) bu durumu "düşmanı patolojikleştirme" olarak nitelendirmektedir. Günah keçisi ritüeli de bu algıyla bağdaşmaktadır: (sözde) "Arı olanın, pis olandan ayrılması… Tanrının halkı, kutsal olmayanı dışarı atarak kutsallığını korur" (2012: 42-43). Bauman (2003: 66) ise düşmanı insandışılaştırma geleneğinin, modern çağla birlikte dönüşüme uğradığını belirtir: "modern silahlar, kurbanlarının vücutlarını yok etmeden önce ahlaki kimliklerinin tamamen silinmesini gerektirir".

da yabancı olan hiçbir şeye tahammül edemez ve onu ortadan kaldırır. *Öteki*nin uyumsuz varlığının dayandırıldığı etnik-dini-kültürel farklılığı, onun hakkında üretilen spekülasyonları ve korkuyu besleyen bir "gerçeklik" olarak ortadadır. Bu noktada, kitleleri *öteki*ne karşı harekete geçiren ve bizzat *öteki*ne karşıt olarak konumlanan ideoloji devrededir (Sémelin, 2011: 38-39). Bütün bunlar göstermektedir ki, *biz*i betimleyen kolektif kimlik "belirli bir durumu değil, bir süreci" yansıtır. Belli bir süreç içerisinde topluluklar arası ilişkiler ve karşıtlıklar bağlamında oluşan kolektif kimlik, ideolojik bir söylemle ifadesini bulur (Bilgin, 1999: 59). Sémelin'e (2011: 39) göre ideolojik söylemler "kimlik, saflık ve güvenlik" temaları etrafında bilinçli olarak kullandıkları retorik ve kelimelerle düşmanı "biçimlendirir. " Özellikle de etnik ve dini bakımdan heterojen toplumlarda şiddetin eyleme geçişinde, siyasi liderlerin ve devlet kurumlarının desteğinin payı unutulmamalıdır (Sémelin, 2011: 27).

Alevi ya da *Hep Öteki* Olmak

Alevilerin geçmişten bu yana kimlikleri nedeniyle damgalanarak dışlandıkları bilinmektedir. Alevilere ilişkin olumsuz değerlendirmeler ağırlıklı olarak tarihsel bağlamdan kaynaklanan kalıp yargılara dayanmakta ve bu kimliği taşıyan bireyler hiçbir neden olmaksızın sırf kolektif grupları nedeniyle dışlanmaktadırlar.[12] Daha önce vurgulandı-

[12] Goffman'ın (2014: 79-80) "*kusura* ilişkin bilgiyi idare etmek-denetim altında tutmak" olarak tanımladığı durumu örnekler biçimde Alevilerin baskılardan korunmak için kimliklerini saklamak, hatta Sünni'ymiş gibi davranmak zorunda kaldıkları, ibadetlerini yapamadıkları, çocuklarının isimlerini değiştirdikleri bilinmektedir. Ayrıca, doğdukları şehir öğrenildiğinde ayrımcılığa maruz kaldıkları, çalışanların işyerinde zorla oruç tutmak ve namaza gitmek gibi baskılarla karşılaştıkları, Alevi çocukların din kültürü dersinde öğretmenlerin baskısına maruz kaldıkları, Alevi esnafın alışveriş yapılmayarak dışlandığı gözlemlenmiştir. İkili ilişkilerde özellikle de mezhepler arası evliliklere hoş bakılmaması yönündeki eğilimle yaşanan zorluklar, evliliklerde yaşanan problemler, özellikle de Alevilerin mezhep değiştirmeye zorlanması da söz konusudur (Toprak, 2010; Erol, 2008). Erdemir ve arkadaşlarının yaptığı araştırma sonuçlarına göre, ikamet ve doğum yerleri itibariyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Alevilerin en çok ayrımcılığa maruz kaldıkları

ğı üzere birey, sosyal kimliği dolayısıyla geliştirdiği kategoriler ve stereotiplerle çevresini algılar. Dinsel kimlik söz konusu olduğunda da durum değişmez. Yapıcı'ya (2004: 104-107) göre, doğası gereği *öteki*lere karşı konumlanarak kendine özgü ritüellerle bir sistem kuran dinsel gruplar, iç grup oluşumunu tamamlayarak kendi kimliğini açıkça ortaya koyduklarında ötekileştirme süreci işlemeye başlar. Grubun varlığı ve devamlılığı, bu farklılaş(*tır*)maya bağlıdır. *Biz-öteki* ayrımı temelinde geliştirilen kategorizasyonların ve bu doğrultuda ötekilere karşı tavır takınılmasının en önemli meşrulaştırım aracı, genellikle dini lider ile kutsal kitabın emir ve yasaklarıdır. Buna karşın *öteki*lerin tanımlanması, daima rasyonalize edilmiş stereotipler rehberliğinde gerçekleşir. Başka bir deyişle tüm emir ve yasaklar, *öteki*lere karşı bir "sosyal mesafeyi" ve bu mesafenin sınırlarını gösterir. Alevilik ve Sünnilik de farklı dinsel kategoriler olarak karşıtlık temelinde kendilerini tanımlamıştır. Bu bağlamda Aleviler ve Sünniler arasındaki gerilimin en önemli nedenlerinden birinin, kendi dinsel kimliklerini koruma refleksi olduğu söylenebilir. Kaldı ki bu durum, olumlu benlik algısı yaratmak adına son derece stratejiktir de (Yapıcı, 2004: 116). Böylesi bir kategorizasyon temelinde tanımlanan *biz-öteki* ayrımını, bu ayrım üzerine inşa edilen mevcut toplumsal düzeni ve dahil edildikleri konumu reddedenler ise Goffman'ın (2014: 197, 200) tabiriyle *marjinal* veya *sapkın* olarak nitelendirilirler. Aslında, ortodoks/doğru din iddiasında olanların diğerlerini *sapkın* olarak tanımlaması genel bir eğilimdir. Sünniliğin diğer mezheplerle; özellikle de Şiilik ve Alevilikle ilişkisini bu bağlamda okumak gerekir. Bu hal, zamanla "sapkın" olanlara dair damgalamalar doğrultusunda üretilen stereotiplerin, öteki mezheplerde de karşılık bularak birbirini beslemesi

bölgelerdir. Ortak kullanım alanlarına bakıldığında ise apartmanlar, sokaklar ve siteler ilk sıralardadır (Erdemir, vd., 2010). Kamuda Alevilere ilişkin önyargıların yarattığı sorunlar da göze çarpmaktadır. Cemevi yapımında, belediye hizmetlerinde, işe alımlarda sıklıkla ayrımcı tavırlarla karşılaşılmaktadır. Cemevi açılışına müftü göndermek, Alevi köyüne imam atamak, Alevi mahallelerine duyarlılığı göz ardı eden isimler vermek gibi uygulamalarla da sıklıkla karşılaşıldığı belirtilmektedir (Toprak, 2010).

biçiminde süregelmiştir: "Kızılbaş, kâfir, yezid" adlandırmaları bu çerçevede değerlendirilebilir (Yapıcı, 2004: 112-114).

Dinle yoğrulmuş kültürel tecridin her şartta tek başına yeterli olacağı söylenemez, çünkü sınırlar her zaman aşılabilir niteliktedir. Dolayısıyla da *tetikte* olmak gerekir. *Damgalama*, sınır ihlalini engellemek için önemli bir işlev görür, çünkü bu sayede *yabancı/anormal* olanın kötülüğüne ve tehlikesine dair bilgiler üretilir; farklı olan(lar) *leke* taşıyan olarak sabitlenir ve *makul gerekçelerle biz*den mümkün mertebe uzaklaştırılır (Bauman, 2003: 92). Kirlilik, güvenilmezlik, tembellik, ihanet gibi olumsuz niteliklerin hepsinin *öteki*lere mal edildiği bu süreçte, kullanılan bu tür sıfatlar, yerleşik düzeni sarsan şeylere işaret etmektedir ki, bu açıdan *öteki*ler "*ahlaki olarak gevşektir, cinsel olarak uçarı, iş anlaşmalarında namussuz, aşırı duygusaldırlar ve aklı başında yargıya varma yeteneğinden yoksundurlar-tepkileri tamamen düzensiz ve öngörülemezdir*" (Bauman, 1998: 198). Dahası, özcü bir anlayışla bu niteliklerin "*doğal*" olduğu düşünülür. Sosyal kategorilerin en önemli özelliği, kabul gören "*doğal*(laştırılmış) niteliklere" ya da *varsayılanlara* ilişkin olmalarıdır (Goffman, 2014: 30). Önyargı ve stereotipler de, "gerçeklik üstünde yaptıkları çarpıtmalarla grubun ortak hakikatlerini pekiştiren" (Bilgin, 2001: 114) en önemli kategorizasyon araçlarıdır. Aleviler hakkındaki yaygın önyargılar bu anlamda *biz* ve *öteki*yi yapılandırmakta ve aradaki karşıtlıkları keskinleştirmektedir.[13] Bu tür önyargılar, birbi-

[13] Erken cumhuriyet döneminde Aleviler hakkında *ahlaki* temelde bir ötekileştirmenin mevcut olduğu görülmektedir. Tek parti döneminde ve sonrasında Alevileri rejim lehine kazanma politikası güdülürken, ama aynı zamanda Alevilerin partililer tarafından "*Kızılbaş*" olarak negatif şekilde tanımlandığı ve Alevilere karşı genel bir güvensizliğin hâkim olduğu, zaman zaman haklarında raporlar tutulduğu da görülmektedir (Sakal, 2009). Alevilerin tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra baskınlardan kurtulmak için ibadetlerini gizli yapmak zorunda kalmaları, günümüzde de süregelen "*mum söndü*" türünden değersizleştirici iddiaların temelini atmıştır. Alevi ibadetinin Sünni İslam'ın ibadet biçiminden farklı olarak sazlı-sözlü ve kadınlı-erkekli olması, Osmanlı döneminden beri Sünni halka özel bir çabayla empoze edilen önyargılarla birleştiğinde Aleviler, Cumhuriyet döneminde *ahlaken düşük* olarak nitelendirilmişlerdir. Bütün bunlar, rejimin, meşru-

riyle ilgisi olmayan iki olay/değişken arasında bağ kurma eğilimi taşıdığından, genelde hatalı yargılar üretir. En tipik örnek ise "mum söndü" iddiasıdır (Yapıcı, 2004: 99-101). Alevilerin en çok bu tip iddialardan mağdur oldukları bilinmektedir. Yapılan araştırmalar, bu tür iddiaların çocuklukta öğrenildiğini ve bazı Sünni yurttaşların bizzat *yaşamışçasına* bu tür iddiaları dillendirdiklerini göstermektedir (Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, 2010). Kaldı ki, stereotipleri benimsemek için yaşanmış deneyimlere de gerek yoktur; kalıp şeklinde benimsenir ve sorgulanmadan kabul edilirler (Bilgin, 2001: 105). Önyargıların temelini kuran şemalar olarak sosyal temsiller de, *öteki*ne dair tanımlamaları normalleştirir. Bu açıdan bireylere bilmedikleri konular hakkında konuşma imkânı verir. Bir *öteki* olarak Aleviler sosyal temsiller yoluyla '*aşina*' hale getirilmekte (Yapıcı, 2004: 101-102) ve Aleviler hakkındaki önyargıların[14] olağanlaşması/gerçek doğrular*mışçasına* inanılması garanti altına alınmaktadır.

Anlaşılacağı üzere "normal" ve "anormal/damgalı" nitelendirmeleri, toplumsal olarak üretilmiş birer bakış açısını ifade etmektedir

luk açısından desteklerine gereksinim duyduğu Alevileri, esasen milli bir unsur olarak görmediğinin göstergesidir.

14 Aleviler hakkındaki tipik önyargılar: "Kızılbaşlara kız verilmez", "Alevi-Bektaşi, canımalı helal birer kafir Kızılbaş(tır)" (Osmanlı), "Kızılbaşların köyünden geçen sudan, her kim ki arazisini sularsa, onun mahsulü mekruhtur" (1960'lı yılların başları, Efsence Köyü, Pasinli/Erzurum), "Alevilerin verdiği parayla yapılan camide namaz eda edilmez" (1960'lı yılların başları, Bulkasım köyü, Pasinli/Erzurum), "Kızılbaşların yüzüne bakmayın. Yüzünüzün nuru gider. Onların ekmeği yenmez, çulları çiğnenmez. Onların oturdukları yer şartlanmayınca adım atılmaz. Kat'iyen caiz değildir" (1960'lı yılların başları, Bulkasım köyü, Pasinli/ Erzurum), "Kızılbaşların gittiği hamama gitmeyin. Kırk yıl başka hamamda yıkansanız, pisliğiniz gitmez" (1960'lı yılların başı, Karaçayır Köyü, Sivas), "Kızılbaş, komünist" (1960'lı yılların başları), "Bunlar mum söndürürler" (1960'lı yılların başları, Hunu Köyü, Afşin/Maraş)" (Otyam, 1982; aktaran Engin, 2004: 277-278). "Alevilerin kestiği et yenmez" önyargısıyla karşılaştıkları dışlamalar; namaz, oruç gibi Sünni mezhebe ait ritüelleri yerine getirmedikleri için Alevilerin Müslüman olmadıkları ve hatta Allah'a inanmadıkları yargısı; mum söndü iddiası, yaşanan türlü toplumsal, politik, kültürel vb. olumsuzlarda ilk elden şeytanlaştırılmaları ve hedef gösterilmeleri tipik önyargılar arasında zikredilebilir (Toprak, 2010). Aleviliğe dair önyargıların toplum katında nasıl karşılık bulduğu ve dillendirildiğine dair ayrıca bkz. Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.

(Goffman, 2014:192). Alevilere ilişkin "asi, muhalif, sapkın" türü damgalar da, Sünni ortodoksi ile olan tarihsel çatışmalar temelinde üretilen bakış açılarından (bağlamdan) köklenir (Yapıcı, 2004: 67-68). Özellikle gruplar arası rekabet durumunda bu tip yüklemeler daha da artar (Harlak, 2000: 96). Nitekim tarihsel sürece bakıldığında Alevilerin ötekileştirilmesinin sadece dini farklılıklardan değil siyasi,[15] sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlerden de kaynaklandığı görülmektedir.

Toplumsal bir bakış açısı olarak damganın, yabancı ya da farklı olanın "*dışlanmış öteki kimliğine mıhlanması*", tüm olumsuz niteliklerin sabitlenmesi, bu anlamda "*değişime direnç*" (Bauman, 2003: 93) göstermesi gibi işlevlerinin yanı sıra; *öteki*ni toplumsal kontrol ve rekabetten men etme (Goffman, 2014: 193) gibi bir işlevi de bulunmaktadır. Çünkü güçlü olan, her zaman için diğerlerini ötekileştirir ve kaynaklardan yararlanma konusunda onu kısıtlar (Bezirgan Arar ve Bilgin, 2010: 4). Alevi-Sünni çatışmasını bu açıdan değerlendirmek de olanaklıdır. Gerek İslam dünyasına, gerekse Türkiye tarihine bakıldığında toplumsal olarak nüfuz sahibi kesimlerin yoğunlaştığı Sünni/Hanefi geleneğin iktidarla ilişkilerinin başından beri güçlü olduğu ve zamanla iktidarla bütünleştiği görülmektedir. Devletin meşruiyetini sağlayan bir araç olarak İslam, Sünni/Hanefi mezhebinin de inancı olduğundan, devletin attığı her adım aynı zamanda bu mezhebin güçlenerek devlete entegre olmasına yol açmıştır. Bunun sonucu olarak Sünni/Hanefi cemaati, devleti "kendi siyaset alanı olarak algılamıştır" (Mahçupyan, 2009: 276-277). Bu sayede Sünnilik, her dönemde ya toplumu dönüştürerek iktidar olmak ya da devleti kontrol altına alarak toplumu dönüştürmek suretiyle kendini daimi kılmayı başarmıştır (Yalçınkaya, 2009: 789). Söz

---

15 İnceoğlu ve Çoban (2014a: 7) ötekileştirmede etnik köken, din ve coğrafyanın yanı sıra temel belirleyicinin ekonomik nedenler olduğunu ifade etmektedir: "Üretim araçlarını ellerinde bulunduranlar diğerlerini öteki haline getir[miştir]."

konusu dönüşümün, heterodoks mezhepler üzerinde baskı ve şiddetle sağlandığı da eklenmelidir.[16]

Önyargı ve stereotipler ideolojik/araçsal niteliklerinden ötürü aynı zamanda konjonktüreldir, yani *ötekiler* duruma göre *iyi* duruma göre de *kötü* özne olarak değerlendirilebilir (Bilgin, 2001: 106). Değişmeyen tek şey, *ötekinin* her koşulda *ötekiliği*dir. Bu nedenle farklılığı damgalanmış olan birey, ne kadar uyum çabası gösterirse göstersin, sürekli şaibe altında kalacak, en iyi ihtimalle komplo teorilerinin öznesi olacak ve fakat asla *biz*den olamayacaktır (Bauman, 2003: 99). Alevilerin damgalı kimliğinin de bahsi geçen bu konjonktürel hal ile örtüştüğü söylenebilir: Osmanlı devrinde başlangıçta kurucu unsur olarak görülen Türkmenlerin, 'devletin merkezileşmesine bağlı olarak dışlanmaları' ile Osmanlı'nın 'Safevi'lerle (İran'la) olan (iktidar) mücadelesi', Aleviliğin tanımlanmasında iki önemli değişkendir. Özellikle Osmanlı padişahının Safevi şahı ile olan mücadelesi dolayımıyla Aleviler, politik öteki olan Safevi'lerin içerideki uzantısı olarak görülüp dışlanmış[17] ve

---

16 Erdoğan'ın Alevi açılımı dolayısıyla dile getirdiği, "Alevilik Ali'yi sevmekse, hepimiz Aleviyiz" ifadesi, söz konusu dönüştürme çabasına örnek olarak gösterilebilir. Ecevitoğlu'na (2011: 139-140) göre bu, "farklılığın müphemleştirilmesi"dir: Aleviliğin farklı odaklar tarafından maksatlı bir biçimde bir din olarak sunulduğu ve Alevilerin taleplerinin istismar edildiği iddiaları; Aleviliğin kültürel bir değer olarak sunulmasıyla örtüştüğü gibi; DİB, zorunlu din dersleri, Cemevleri gibi konulardaki talepleri de geçersiz kılmaktadır.

17 Sünni-Alevi ayrışmasının bu dönemde dinsel bir sorun haline geldiği söylenebilir. Şah İsmail'in Şii önderliğine karşılık olarak Yavuz Sultan Selim de halifeliği Osmanlıya taşımış, böylelikle kutuplaşma resmiyet kazanmıştır (Acar, 2003: 57-58). 1514 Çaldıran Savaşı öncesinde Alevilere yapılan baskı şiddetlenmiş, fetvalar çıkartılmış, "ayaklanma ihtimali"ne karşılık, sayım yapılarak binlerce Alevi kılıçtan geçirilmiştir (Öz, 1992: 125; Dinçer, 1991: 89-91). Sultan Selim, baskı politikasını galibiyetle sonuçlanan savaştan sonra da sürdürmüştür. Bu dönemin Alevi benliğinde yarattığı travmanın izleri ise silinmemiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde heterodoks mezheplere karşı uygulanan baskı daha da artmış, ulemanın ve din âlimlerinin de desteği alınarak yoğun bir dışlama ve sindirme politikası uygulanmıştır (Akyol, 2010: 32-33). Bu dönemde Şeyhülislam'ın Divan'da görevlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, Sünni İslam devletle tamamen bütünleşmiştir. Özellikle Ebu-Suud'un fetvalarıyla Sünni halk yönlendirilmiş, başta Aleviler olmak üzere heterodoks inançlılar katli vacip olarak ilan edilmiştir (Öz, 1992: 127-128). Bu bakımdan,

Alevi kimliği uzun zaman bu çerçevede zan altında kalmıştır. İmparatorluğun son dönemlerinde çöküşü engellemenin yollarından biri olarak üretilen Osmanlıcılık ideolojisi de Alevilerin konumunu değiştirememiş; zira Müslümanlık Sünni/Hanefi öğreti üzerinden anlamlandırıldığı için, Aleviler kadar diğer heterodoks unsurlar da bu yapıda yer edinememiştir. Merkezi yönetimle yüzyıllar boyu süren çatışmalar da dikkate alındığında, saray başta olmak üzere idare tarafından benimsenmedikleri ve üstelik Alevilerin de kendilerini "Osmanlı" olarak tanımlamadıkları görülebilir. Osmanlıcılık argümanının başarısızlığının hemen ardından II. Abdülhamid'in, "Türklerin, Sünni/ortodoks Müslümanlığın savunucusu" olduğu iddiası üzerinden İslamcılık politikasını etkinleştirerek sürdürdüğü (Karpat, 2006: 202-203; 206-207) evrede ise devletin resmi mezhebi sayılan Sünni/Hanefi yorum dışında, bu hareketi bölebilecek tüm farklı yorumlar kesin bir dille reddedilmiştir. Kısacası, Sünni mezhepler merkez tarafından heterodoks hareketlerin karşısında daima desteklenir olmuştur (Mardin, 2011: 60).

İttihat ve Terakki döneminde ise devleti kurtarma misyonuyla sergilenen pragmatist tutum ile birlikte dikkatler Alevi ve Bektaşilere yönelmiştir (Bayrak, 2011: 193-197).[18] Kurtuluş Savaşı yıllarında da aynı tutumla Alevilere yönelik olumlu bir yaklaşımdan söz edilebilir. Etkin bir biçimde Kuvayı Milliye hareketi içinde yer alan Alevilerin M. Kemal tarafından "muhatap" alınarak desteklerinin istenmiş olması, onların Cumhuriyet'e olan inanç ve desteğini arttıran faktörlerden biri olmuştur (Yaman, 2010: 121-122).[19] Cumhuriyet'in kuruluşunun ardın-

devlet içinde Alevi-Sünni ayrışmasının 15. yy.'dan itibaren keskinleştiği ve sonrasında Alevilere sistemli bir biçimde baskı ve şiddet uygulandığı görülmektedir (Acar, 2003: 52).

[18] Hristiyan kökenli kabul edilip, özellikle de Rum ve Ermeni nüfusa dâhil edilme "tehlikesi" karşısında Aleviler *Orta Asya kökenli Türkler* olarak tanımlanmaya başlamıştır (Baha Said 1926'dan aktaran Küçük, 2009: 902). Böylece nihayet "kabul gören" Alevilerden, Türk milliyetçiliğinin inşası sırasında bizzat Enver ve Talat Paşa tarafından Rus cephesi için destek de talep edilmiştir (Küçük, 2009: 901-902; Yaman,2010: 121).

[19] '*Zalim*' Osmanlı'ya karşı duruşun da etkisi bulunduğundan, M. Kemal savaş süresince Alevi önderleri tarafından desteklenmiş, hatta Aleviler için bir kurtarıcı; "Mehdi, Sahib-i Zaman, Mehdi-i Devran" olarak nitelendirilmiştir (Acar, 2003: 66-68, 83).

dan devletin bekası için Alevilerin Türk milletinin bir unsuru sayılması yönündeki eğilim devam etmiş, ancak Aleviler yalnızca *Türk kimliği* dâhilinde görünür hale gelebilmişlerdir. Zira etnik ve dinsel temelde homojen bir ulusal kimlik kurgulayan kurucu elitlerin nazarında, Sünnilik dışında "ikinci bir inanç grubuna tahammül yoktur" (Ertan, 2014: 209). Her şeye rağmen Cumhuriyet'in kuruluşunun Aleviler için bir dönüm noktası olduğu aşikârdır. Yeni rejim, Alevileri Türk milletinin "*en otantik temsilcileri*" olarak kabul etmiş ve Aleviler ilk kez "merkeze" davet edilmişlerdir (Küçük, 2009: 903). Fakat milli bütünlüğü sağlamak adına asli unsurlardan olan İslam kimliğine yapılan belirgin vurgu, Alevilerde bir hayal kırıklığı ve tepki de yaratmıştır. Süreç içerisinde devletin, geleneği takip ederek dini denetim altına alması ve *doğru din*'i Sünni/Hanefi mezhep üzerinden tanımlayarak inançta da homojenliği esas almasıyla birlikte Aleviler, bir kez daha dışarıda bırakılmış ve varoluşlarını meşrulaştırmak için Türk kimliği dışında bir seçenek bırakılmamıştır. Başka bir ifadeyle "Alevilikten vazgeçerek" ya da Cumhuriyet'in tanımladığı biçimde inançlarını bir kenara bırakarak, "hurafelerden arınarak" kendilerine yer edinebileceklerdir (Küçük, 2009: 903-904). Bu aşamada Sünni/Hanefi cemaatle birlikte Aleviler de bastırılmış ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) aracılığıyla kontrol altına alınmıştır. Özellikle tekke ve zaviyelerin kapatılması, diğer Sünni tarikatlar gibi camide toplanma olanağı bulunmayan Bektaşi ve Alevi cemaatlerini daha da derinden sarsmıştır (Acar, 2003: 62, 77).[20]

II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından başlayan iki kutuplu dünyanın soğuk savaş yılları döneminde, İslamcılığın ve milliyetçiliğin bir kez daha ama bu kez anti-komünizm paydasında birleşmesiyle Alevi-

[20] Küçük (2009: 907-908), esasen yekpare bir bütün şeklinde algılanan Alevilerin "asli-makbul unsur" olarak görülmediğine, Osmanlı'dan beri süregelen "Kızılbaş-bozguncu-isyankâr" yaftasının ve Türk milliyetçiliğinin pozitivizminin bu algıda belirleyici olduğuna dikkat çekmektedir. Cumhuriyet de Alevileri milli birliği bozucu bir unsur olarak tanımlanmıştır. Bunun asıl nedeni ise, laiklik ilkesine rağmen ehlileştirilmiş şekliyle dinin Türk milliyetçiliğinin ana unsuru olarak yerini koruması ve dolayısıyla da Türk milletinin kapsamını belirlemesidir.

ler, hem mezhepsel olarak hem de Kürt Aleviler bazında etnik olarak dışlanmışlar[21], üstelik bir de komünistlik "suçlamasıyla" açık hedef haline getirilmişlerdir.[22] Alevilerin "Kızılbaş-komünist-Kürt" olduklarına dair yapılan propagandalar toplumdaki mevcut önyargıları pekiştirmiş, izleyen süreçte yaşanacak olan Maraş, Sivas ve Çorum olaylarına toplumsal ve psikolojik bir zemin hazırlamıştır. Alevi tanımlaması yerine "kızılbaş" ifadesinin özellikle -Türk sağ düşüncesinde- adeta aşağılayıcı bir damga olarak kullanımında, dinsel bir kimlik olarak *Alevilik* (İslami heterodoksi) ile politik bir kimlik olarak *solculuğun* kesişiyor olması temel kriterdir. Bu anlamda kızılbaş damgası, ahlaken İslami değerlerin dışında kalmayı ve hatta sapkınlığı, dinsizliği; politik açıdan ise komünistliği refere etmektedir. Bu anlamda Aleviler 70'ler boyunca, hem "değişmez kültüre yönelik tehdit", hem de "devletin bekasını tehdit eden solcular" (Ertan, 2014: 205, 218, 226) olarak algılanmışlardır.

80'ler sonrasında ise bir yandan PKK ve Kürt Sorunu'nun ivme kazanması üzerine Alevi Kürtlerin devlet tarafından Kürt milliyetçiliğine karşı sahiplenilmesi, Kürt milliyetçileri tarafından Kürtlük bilincini ve birliğini bozmak üzere desteklenen odak olarak görülmesine (Bruinessen, 2013: 109) yol açmıştır. Bu dönemde Alevilerin gerçekte

---

21 Goffman'a göre (2014: 197), "*Belli bir toplumsal normlar bütününe riayet eden bir grup bireyden hareketle, bağlılık göstermeyen her üye sapkın olarak, hususiyeti ise bir sapma olarak tanımlanabilir.*" Goffman bu bağlamda etnik temelli azınlık grupların da sapkın olarak damgalananlar kategorisine dâhil edilebileceğine dikkat çekmektedir (2014: 203).

22 Söz konusu dönemde komünist olmak 'dinsiz, ahlaksız, sapkın' olmakla eşdeğer olarak algılanmaktaydı. Bu algının günümüzde de sürdüğünü söyleyebiliriz. 1960'larda sol hareketlerle uyum sağlayan Alevilerin, "ezilen halkların mücadelesi" bağlamında siyasi bir kimlik kazanarak (Erman ve Erdemir, 2005) sol ile bütünleşmesi ve sol değerleri sahiplenmesi söz konusudur. Yalçınkaya'ya (2005: 149) göre, Alevi değerlerinin yeniden canlandırılması için uygun bir zemin oluşturan sosyalist hareket, aynı zamanda Alevi değerlerinden beslenmiş; kentleşme süreciyle 'atomize olan' Aleviler için yeni bir dayanışma yolu olmuştur. Ancak sol içinde var olma çabaları Alevileri daha da marjinalleştirmiş, devletin ve aşırı grupların hedefi haline getirmiştir (Yavuz, 2011: 47). Devletin sol örgütlerle mücadelede bir araç olarak İslamcı söylemi kullanması ve desteklemesi ise, Alevilerin devlete bakışını hepten olumsuz yönde dönüştürmüştür (Acar, 2003: 99).

"*öz Türk*" (Küçük, 2009: 906), Aleviliğin ise eski Türk inanışlarından kaynaklanan bir *inanç* olduğuna dair söylem güçlenmiştir. Diğer yandan ise Alevilik bu dönemde "bağımsız bir kimlik siyasetine kaynaklık edecek gelişme seyri izlemiştir" (Ertan, 2014: 206). Özellikle neo-liberal politikaların bir yansıması olarak bireyselliğin öne çıkması ile birlikte kimlik siyasetinin belirginleşmeye başladığı 90'lardan itibaren kamusal alana çıkan (Yavuz, 2011: 47) ve eskiye nazaran daha görünür hale gelen Aleviler, yükselen Sünni ortodoksiye ve "beklenen" şeriat tehlikesine karşı bu kez *laikliğin bekçisi* konumuna oturtulmuşlardır.[23] Böylelikle Aleviler "laik, çağdaş ve ilerici olmak" şartıyla kamusal alanda varlık sürdürme şansı bulmuşlardır (Küçük, 2009: 907). Bu süreçte Alevi kimliğinin Sünni ortodoksiye karşıt konumu pekişmiş, ancak Aleviler bu dönemde laiklik ve CHP ile özdeşleş(*tiril*)mişlerdir.

Bu kısa anlatıdan görüldüğü üzere, Alevilerin tanımı ve konumu dönemsel olarak değişkenlik göstermektedir. Bauman'ın (2003: 93) "bir kategorinin lekeden kurtulabilmesinin tek koşulu, leke göstereninin zararsız ya da tarafsız olarak yeniden yorumlanması ya da bunun semantik öneminin tamamen reddedilerek toplumsal görünmezliğe kavuşturulmasıdır" argümanı kapsamında değerlendirebileceğimiz Alevi kimliği, bu anlamda amorf bir niteliğe bürün(*dürül*)müştür. Dost/düşman ya da biz/öteki kategorilerini oluşturan her bir kolektif grup, onlara dair sahip olunan bilgi doğrultusunda tanımlanır. Ancak bilgi eksikliği ya da noksanlığı, -Bauman'ın (2003: 74, 77-79) yabancı'lara dair söylediği üzere- "onları tekinsiz kılar". Çünkü böylesi bir tekinsizlik/belirsizlik hali, karşıtlıklar üzerine kurulu *düzen*i bozacak, *dışarı*yı *içeri*ye getirecektir.[24] Tekinsizliğin kaynağını oluşturan yabancı ya da öteki, anonimliği nedeniyle tipleştirme yapamadığımız, dost/düşman

23 Sivas olayları bu anlamda bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.

24 Kristeva da benzer bir şekilde "iğrenç" olanı, *öteki*ni tanımlar: "*…iğrenç kılan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç, sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır*" , bkz. *Korkunun Güçleri-İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

karşıtlığına dair eldeki bilgiye eklemleyemediğimiz, sınıflandıramadığımızdır (Bauman, 1998: 188). O nedenledir ki ötekileştirilmiş olanın belki de değişmeyen yegâne özelliği müphemliktir. Müphem kılınana, ya da onun sadakati ve bağlılığına güvenilmemesi de bununla ilgilidir (Bauman, 1998: 198; 2003: 84). Belirsizliği ve tekinsizliği giderilip tanımlanabilir hale getiril(e)mediği sürece, *biz*e uymayacaktır. Ancak tanımlama konusunda çok da istekli olunmaz. Zira tanımlandığı anda *biz*in yekpareliğini, türdeşliğini, homojenliğini bozacaktır. O nedenle belirsiz bırakılarak, her tür kalıpla (dost/düşman) uyumlu hale getirilip, amorflaştırılır. Bu bağlamda Alevilerin, tipik bir biçimde müphemlik kategorisine hapsolunduğu söylenebilir.

Yalçınkaya ise (2005) bu tezlerin aksine, modern iktidarın özellikle *tanımlatma* çabası içinde olduğunu vurgular. İktidar, *öteki*nin kendi kendisini tanımlaması için adeta onu kışkırtmaktadır. Çünkü iktidar, gücünü ve egemenliğini onaylatmaya muhtaçtır. Dinleyen değil, söyleyen yoluyla gücünü yeniden üretmekte ve yaygınlaştırmaktadır. İktidar tarafından '*söz hakkı*' adı altında yapılan kışkırtma, esasen denetimin yolunu açar. Her ne kadar "sözün olabildiğince çoğullanarak düzene sokulması" (2005: 15) söz konusu ise de, tüm söylenenler arasında iktidarın sözünü özel kılan şey, onun inşa etme gücüdür. Kaldı ki iktidarın "eyleme biçimi" olan şiddet, nesnesini de inşa etmek zorundadır. İnşa, belleğin silinerek sadece egemenin belirlediği aidiyetin benimsetilme sürecidir. İktidar böylelikle çerçeveyi belirleme, *öteki*ne dair ortaya konulan tüm tanımları denetleme, kontrol altına alma, en nihayetinde kendi istediği kalıba uygun bir biçime dönüştürme/yeniden inşa etme imkânı bulur. Bu anlamda adeta *öteki*nin izole edildiği bir *kamp* söz konusudur (2005: 18-23, 30). Alevi, bu bağlamda bir *kampta* ve kimliği ise *sürekli bir inşa* halindedir.

Türklük/Kürtlük/Türkmenlik/Ermenilik gibi farklı etnik kimliklerle birlikte anılıp, kökenlerinin *karışık* kabul edilip belirsizleştirilmesi, Alevi kimliğini aynı zamanda melezleştirmektedir. Bu türlü bir melezleştirme girişimi, ulusal kimlik açısından önemlidir. Çünkü ulus, "ko-

lektif ruhun ifadesi" olarak görüldüğünden "milliyet, dışarıdan katılıma ilke olarak kapalıdır" (Bilgin, 1994: 61). Etnik olarak karışık olmak, "modernliğin sınırsız mükemmellik vaadine gölge düşürmekte" ve ulus devletin "tasarımını" bozmaktadır (Bauman, 2003: 94). Özellikle erken Cumhuriyet döneminde millet tanımında etnik vurgunun ağırlık kazanmaya başlamasıyla birlikte, Aleviler hakkındaki "şaibe"nin de önem arz ettiği belirtilmelidir. Böylesi bir dönemde Alevi-Kürt ayaklanmaları, yeni rejimin söz konusu bölgelere temkinli yaklaşmasına yol açmış ve bölgede Türkleştirme politikalarını kesintisiz sürdürme gereğini doğurmuştur.[25] Goffman (2014: 172-176) *biz*den olduğunu kabullenmesi istenen, ancak farklı/yabancı olduğu da unutturulmayan ve temkinli bir uzaklıkta durması beklenen, nereye ait olduğu belirsiz, şaibeli; duruma göre dost-düşman kabul edilen, ne olduğu/olması gerektiği *kendi iyiliği* adına söylenen, taraf olması beklenen *damgalıya* ya-

[25] Çalışmanın konusunu oluşturan Dersim olayları, Alevi-Kürt nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bir bölgenin "ıslahı" konusundaki çabaların en çarpıcı örneğini oluşturmaktadır. Dersim'in, bulunduğu coğrafya itibariyle korunaklı oluşu, bölgenin Osmanlı döneminden beri özerk bir yapıda kalmasına yol açmıştır. Alevi-Kürt kökenli aşiretlere ulaşamayan Osmanlı yönetimi, bölgeye bir sorun olarak bakmış ve bu alanı sürekli gözetim altında tutarak her fırsatta ideolojik ve askeri olarak bölgeye nüfuz etmeye çalışmıştır. 1870'lerde oluşturan Hamidiye Alayları'yla bir kez daha bölgeyi kontrol altına almaya çalışmışlarsa da başaramamışlardır. Ermeni Tehciri sırasında bölgeye sığınan Ermeniler, yönetimin tehdit algısını daha da yükseltmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra da etnik ve dinsel olarak farklı olan bölge konusundaki bu algı sürmüş, Şeyh Sait isyanının ardından dikkatler bölgeye yönelmiştir. 1925 yılında Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey, 1926 yılında Diyarbakır Valisi Ali Cemal Bey, 1928 Genel Müfettiş Dr. İ.Tali Öngeren, 1930 yılında Ağrı İsyanı'nın ardından Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak, 1930-31 yıllarında İ. Tali Öngören ile Fevzi Çakmak, 1931 yılında Halis Paşa, yine aynı yıl bölge ziyaretinin ardından İçişleri Bakanı Yardımcısı Şükrü Kaya tarafından verilen çeşitli raporlar vasıtasıyla Dersim, gözetim altında tutulmuştur. Nihayetinde Başbakan İnönü'nün 1935'te Doğu vilayetlerine yaptığı ziyaretlerin ardından "*Tunceli Vilayetinin İdaresi Hakkında Kanun*" çıkarılmış ve bölgenin ıslahına dair tasarılar hayata geçirilmeye başlanmıştır. Bkz. Erdal Gezik, *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Kalan Yayınları, Ankara, 2000.

şatılan *çelişki* ve *maskaralığı, damgalının kaderi* olarak vurgulamaktadır ki; bu nitelendirme tam da Alevilerin hikâyesiyle örtüşmektedir.[26]

***Dersim*'e Karşı *Tunceli*: Söylemsel Mücadele**

Medyanın, güç/iktidar ilişkilerini yansıttığı ve bunları yeniden üreten söylemsel bir yapı oluşturduğu bilinmektedir. Bu anlamda medya aktörleri sembolik seçkinler olarak, "gerçeklik tanımlarını tekel altına almış uzmanlar" (Berger ve Luckman, 2008: 169, 175) olarak değerlendirilebilir. Bilgi, söylem aracılığıyla benimsendiğinden söylemin denetimi aslında zihinlerin de denetimidir (van Dijk, 2010: 13). Zihin denetimi ise yine van Dijk'ı takip ederek söyleyecek olursak, bireylerin sosyal bilişlerinin ve buna bağlı olarak da toplumsal algılarının yapılandırılması anlamına gelmektedir. O nedenle "medyanın azınlıklara ve tüm ötekilere karşı tutumu devletin ideolojisinden bağımsız düşünülemez" (İnceoğlu ve Çoban, 2014a: 9). Etkili bir manipülasyon aracı olarak "sınırlandırılmış anlam çerçeveleri" dahilinde gerçeklik inşa edilirken, egemen ideolojinin dışında kalan anlamlar kaçınılmaz olarak marjinalleştirilir (Hall, 2005: 89), tanımlanmış gerçekliğe uymayanlar ise "negatif ontolojik statü" verilerek etkisizleştirilir (Berger ve Luckman, 2008: 166). O halde medya, sadece kendimize değil, *öteki*lere dair bilgileri de üretmektedir (Dursun, 2004: 40-43, 59). *Öteki*ne dair sunduğu bilgi aracılığıyla medya, onlar hakkında ne düşüneceğimizi ve/ya nasıl düşünmemiz gerektiğini denetler (van Dijk, 2010: 13). *Biz* ve *öteki*ne dair söylemsel aktarım yoluyla medya, karşıtlık temelinde "makbul ve gayri makbul kimlik kategorileri yaratır" (Yumul, 2013: 129). Bu açıdan *ötekiler*, medyanın işini kolaylaştırmaktadır; zira medya *ötekiler* aracılığıyla söylemler kurup günceller (Yılmaz, 2013: 96). Özellikle

---

26 Engin'in (2004: 281-282) aktardığına göre, Milli Gazete'nin 23.12.1986 tarihli yayınında ve Tarık Mümtaz Sözengil'in *Tarih Boyunca Alevilik* adlı kitabında, Aleviliğin Yahudiler tarafından Müslümanlar arasında "fitne" çıkarmak için yapılmış bir icat olduğu öne sürülmüştür. Arvasi (1994) de benzer bir şekilde Alevileri *Kara* ve *Kızıl Emperyalizm*'in oyunu olarak nitelendirmektedir (Engin, 2004: 293).

haber metinleri ve yorum/köşe yazıları aracılığıyla meşru/illegal, biz/öteki olanlar medyanın ideolojik söylem dolayımıyla tanımlanmakta ve sabitlenmektedir. Böylelikle, somut olarak karşılaşmadığımız, hatta hiç tanımadığımız *ötekiler* hakkında bilgilere; önyargılı fikirlere ve uyarılara sahip oluruz. Çünkü medya, kodlamalar yoluyla önyargıları güçlendirerek normalleştirir. Ötekiler belli *biçimlerde* temsil edilerek, müphemlik kaynaklı tekinsizliğine dair duyduğumuz korkuları azaltılır (Yanıkkaya, 2009: 26).

İslamcı ve Kemalist seçkinlerin yazılı basın aracılığıyla Dersim olaylarını ve Alevileri farklı biçimde tanımlamaları tam da medyanın yukarıda değinilen rolleriyle ilgilidir. Gazete köşe yazılarında Dersim meselesi, birbirine karşıt iki söylem üzerinden anlatılagelmiştir. Söylemler arası rekabet ve hegemonya mücadelesinin dikkat çektiği Dersim tartışmasında, gerçekliğin *ötekiler*e ait farklı tanımlamaların dönüştürülmeye, "hiçleştirilmeye" böylelikle yok edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Medya metinleri bu anlamda, *öteki*nin tehditkâr varlığının sürdürülmesi, yaygınlaştırılması ve *öteki*nin konumunu belirleyen mevcut iktidar ilişkilerinin sürekliliği (Yanıkkaya, 2009; Çoban, 2009) açısından son derece zengin malzeme sunmaktadır. *Resmi söyleme göre*, Osmanlı döneminden bu yana "çıbanbaşı" olarak, birlik ve beraberliği bozucu feodal kalıntıları bünyesinde barındıran Dersim, Cumhuriyet'e ve savunduğu değerlere başkaldırdığından *haklı olarak* ıslah edilmiştir. Böylelikle eşkıyalardan ve feodal ağaların zulmünden kurtulan bölge halkı Cumhuriyet'in sağladığı çağdaş değerlere ulaşma imkânı bulmuştur. Bölgede uygulanan Türkleştirme-Sünnileştirme politikalarına ve süreç içerisinde Kürt sorununun da gündeme gelmesine paralel olarak Alevilerin Orta Asya kökenli "öz Türkler" olduğu iddiasına, bölgede yoğun olarak bulunan Kürt Alevilerin esasen "Türk" kökenli olduğu iddiası da eklenmiştir. Bunun dışında Dersim bölgesine İslamiyet öncesinde Saka Türklerinin geldiği, Hunların "Akhunlara" Kürt dediği, Dersimlilerin kökenlerini Horasan Türklerine bağladıkları, Urartu medeniyetinin Türk olduğu, Dersim civarına Türklerin özellikle

Malazgirt Savaşı sonrasında yoğun olarak yerleştiği türü iddialar da türetilmiştir. Öyle ki, Tunceli adı bile Orta Asya'dan bölgeye göç eden Türklerin madenciliğe olan ilgisi ve tunç işleyebilmeleriyle (Yolga, 1994: 16-25; 36; 78) ilişkilendirilmiştir. Hüseyin Aygün'ün dile getirdiği ve sonrasında dönemin Başbakan'ı Erdoğan'ın birtakım belgelerle desteklediği *iddiaya göre* ise bölge, Alevi-Kürt kimliğiyle etnik ve dini bütünlüğü bozduğu, inşa edilen Türk kimliğine aykırı bir yapı sergilediği için, aslında harekâtın çok öncesinde yapılan bir planlamayla sindirilmek istenmiştir. Bu plan doğrultusunda Seyit Rıza kışkırtıldıktan sonra ayaklanma bahanesiyle üst üste harekâtlar gerçekleştirilmiş ve bölge itaat altına alınmıştır. Benzer bir başka yoruma göre, başlangıçta Cumhuriyet rejimine yakın olan Dersim, uygulanan baskı ve asimilasyon politikaları nedeniyle muhalif bir karaktere bürünmüştür. Bunun birikimi ise 1937 olaylarında ortaya çıkmıştır (Akyürekli, 2012: 90).

"*Dili kullananların zihinsel süreçleriyle metinlere anlamlar atanır*" (van Dijk, 2007: 172). Bu nedenle metin daha önceden edinilen bilgiye yani bağlama bazen dayandırılır, bazense bağlam es geçilir. Kimi zaman da öze dair bilgiye çok az yer verilir, böylece haber bağlamından kopartılarak tipleştirilir (Keskin, 2004: 398). Bu açıdan bakıldığında, Dersim tartışmalarının bağlamdan kopuk olarak değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Gerek Yeni Akit, gerekse Cumhuriyet Gazetesi Dersim'i kendi söylemsel alanı içerisinde, bir tür ideolojik karşıtlık temelinde yorumlamaktadır. İdeolojik karşıtlıkların geliştirilmesi ise doğal olarak birtakım eşdeğerliklerin kurulmasını gerektirir. Bu anlamda örneklemi oluşturan Yeni Akit ve Cumhuriyet gazetelerinde toplumsal ve politik bellekte var olan *Sünni Ortodoks zihniyet* ile *geri(ci)lik*, *Sünni ortodoksi* ile *irticacı*, *CHP(li)* ile *Alevi/komünist*, *Sünni* ile *yobaz*, *Alevi* ile *ilerici* veya *Alevi* ile *dinsiz/ahlaksız* türü eşdeğerlik oluşturan anlam öbekleri yeniden hatırlatılmıştır. Bu nokta, söylemin, dilin aşkınlığı ile "mekânsal, zamansal ve sosyal boyutlarda" farklı gerçeklikler arasında bağ kurarak onları birleştirme gücüne somut bir örnek oluşturmaktadır. Bu anlamda söylem "burada/şimdi olmayanı, burada/şimdi kılma" gücü-

dür. Böylece eşzamanlı hale getirilerek, farklı gerçeklik alanları arasında sıçrama yapar ve bunları gündelik hayatın içine yerleştirme (Berger ve Luckmann, 2008: 58-69) olanağı yaratılmış olur. Yeni Akit'in, Şah İsmail ile *bütün* Alevileri özdeşleştirmesi bunun en tipik örneklerindendir. Bezirgan Arar ve Bilgin'e göre (2010: 14-15), gazeteler bir kolektif grupla kimlik temelinde bağ kurmaları halinde, kaçınılmaz olarak karşıt grupları/kimlikleri düşmanlaştırıcı bir söylem devreye girecektir. Yeni Akit ve Cumhuriyet gazetelerinin Dersim tartışmaları bağlamında ürettikleri söylem/gerçeklik de, bu minvalde sürekli olarak düşman yaratma ve *öteki* olanı tanımlama amacına hizmet etmektedir.

Yeni Akit Gazetesi'nde Dersim tartışması üzerinden tek parti dönemi uygulamaları ve Kemalist devrim süreci eleştirilmekte, CHP ise otoriter bir politik aktör olarak anlamlandırılmaktadır. Gazeteye göre Dersim'de yaşananların sorumlusu tek parti yönetimi, yani CHP'dir. Tek parti idaresi, Kemalist ideolojiyi baskı ve zulümle dayatarak halkı ezmiş ve ötekileştirmiştir. Dersim'de yaşananlar bunun en somut kanıtıdır. Aslında burada 'Müslümanlara/dindarlara' laiklik politikası doğrultusunda yapılan *zulüm* hatırlatılmak istenmektedir. Bu hatırlatma, Batıcı/modernleştirici bir proje olarak anlamlandırılan Kemalizmin, Batılı değerler üzerinden geleneksel/İslami toplumu özünden nasıl kopardığına dönük muhafazakâr tepkiyi meşrulaştırmak adına devreye sokulmaktadır. O nedenle Yeni Akit Gazetesi, CHP'yi ve CHP özelinde Kemalist-laik seçkinleri modernleşme projesinin tepeden ıslah edici mantığının uzantısı olarak 'halkın değerlerinden uzak, dine düşman, baskıcı, darbeci, Batılı değerler uğruna özünü yitirmiş' aktörler olarak betimlemektedir. İslamcı-muhafazakâr kesimde Kemalizm'in özünü oluşturan Batı nasıl yekpare bir özne olarak (Bora, 2007: 267) algılanıyorsa, Batılı değerleri referans noktası olarak alan devrimlerin faili CHP de yekpare bir bütün olarak değerlendirilip, toptan ötekileştirilmektedir. Kısacası, İslamcı-muhafazakâr ideoloji açısından temel sorun, Kemalizm'in, "Batılılaşmanın içerdeki uzantısı" ve bu nedenle "cumhuriyet rejimini/yeni devleti tam olarak kendisi olmaktan alıko-

yan bir proje" (Dursun, 2004: 188) ve hegemonya sahibi ideoloji olarak algılanmasıdır. İslamcı-muhafazakâr düşüncenin bu söylemsel arka planı çerçevesinde değerlendirildiğinde Yeni Akit, Dersim'de yaşananları "katliam", "Kemalizm'in eseri bir hukuk dışılık", "büyük facia", "temizlik", "vahşet" olarak tanımlamaktadır.[27]

Cumhuriyet Gazetesi ise ısrarla *Dersim* yerine *Tunceli* adını kullanmaktadır. Gazeteye göre tartışmanın "Tunceli ilinin eski adı" (Kongar, 24.11.2011) Dersim ile anılmasının ardında hükümetin siyasi çıkar beklentisi yatmaktadır (Tan, 22.11.2011). Kürtçe olan bu ad, ulus-devletin 'Anadolu'daki tek ulus Türklerdir', iddiasını çürütmektedir. Dolayısıyla da kabul edilemez. Bu bağlamda gazete, Dersim'de yaşananların karşı-devrimci bir hareket olduğunu vurgulamaktır: 1937'de Dersim'de "isyan", "ayaklanma", "Kürt isyanı", "gerici Şeyh Sait ve Ağrı isyanlarının bir devamı" yaşanmıştır. O nedenle söz konusu dönemde devletin müdahalesinin haklı/meşru nedenleri vardır. Bu nedenle Dersim, okuyucuya, "devlete karşı bir isyanın bastırılması olarak bildiğimiz" yer (Özgentürk, 27.11.2011) ya da "Osmanlı'nın saltanatı boyunca bir başkaldırı bölgesi" ve "yeni rejime rağmen bir türlü yatışmayan" yer (Akbal, 29.11.2011) betimlemeleriyle tanıtılmaktadır. Dersim'de yaşananlar ise "geçmişte kalmış talihsizlik" (Baykam, 06.12.2011) biçiminde anlamlandırılmakta ve konunun artık kurcalanmaması gerektiği "Dersimde olan olmuş" (Soysal, 26.11.2011) sözleriyle ifade edilmektedir. Her iki gazete de okuyucuyu açık bir şekilde ve sürekli manipüle edip; *biz* kategorisi kapsamına sokmaya çalışmaktadır. Bu tip yönlendirmelerle konunun anlam çerçevesi belirlenerek, anlam kapatılmaktadır. Böylece okuyucunun neyi-nasıl anlaması gerektiğine dair ön bilgi sürekli olarak verilmektedir.

[27] Yeni Akit Gazetesi üzerinden 'CHP, Kemalizm, resmi ideoloji, tek partili yıllar' ve Cumhuriyet Gazetesi üzerinden de 'AKP, İslamcılık, gericilik, karşı-devrimcilik, rejim karşıtlığı' okuması adına Bkz. *İsmet Parlak-Yavuz Yıldırım, Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek: Köşe Yazılarında CHP-AKP Karşıtlığının İnşası, Bursa: Dora Yayıncılık, 2014.*

Her iki gazeteye ilişkin bu ilk saptamalar göstermektedir ki, gerek Yeni Akit ve gerekse Cumhuriyet gazeteleri, kimlikleri, belirli bir çerçeve dâhilinde sabitlemektedir. Örneğin Yeni Akit'te 'Alevilerin değişmezliği' CHP, Dersim, hatta daha da geriye gidilerek Şah İsmail/Yavuz Sultan Selim çatışması üzerinden kurulmaktadır: *Aleviler isyancı ve dinsizdir*. Gazetelerdeki köşe yazılarında Alevilik-Sünniliğe dair zihnimizde inşa edilen bu modeller, sosyal algı temelli değer yargıları içermektedir. Yeni Akit'te, Dersim tartışmalarından kopuk bir biçimde Kamer Genç'in "*alkolik, sünnetsiz ve kadın düşkünü*" olarak nitelendirilmesi, Genç nezdinde tüm Alevileri kapsayan değersizleştirici bir damgaya ve o damga üzerinden de şeytanlaştırmaya işaret etmektedir. Genç'in kişisel özellikler kapsamında değersizleştirilmesi, Alevi kimliğine yönelik insandışılaştırıcı söylemleri ve o kimliğin maruz bırakıldığı ayrımcı tercihleri meşrulaştırma işlevi üstlenmektedir. Bu model aslında, genel olarak 1980 öncesi Türk sağ düşüncesinde üretilmiş ve yaygın bir biçimde dolaşıma sokulmuş olan, bugün için ise özel olarak İslamcı-muhafazakâr söylem tarafından içselleştirilen değişmez bir kalıp yargı niteliğindedir. Öte yandan Cumhuriyet Gazetesi'nde, İslamcıların "*yobaz*" ve "*gerici*" olarak betimlenmesi de, İslamcılara dair önyargı temelinde damgadır. Aleviler "*ilerici*", "okuryazar (*aydın*)" ve "*CHP'li*" olarak sterotipleştirilmektedir. van Dijk'a (2007: 174) göre, farklı sosyal gruplar ve olaylar hakkındaki algıların benzerliği, söz konusu algıların aynı ideolojiyle denetlendiğini ortaya koyar. Diğer bir deyişle önyargılar-algılar-damgalar, ideolojik denetim kurmanın aracıdır. Bu bağlamda İslamcı ve Kemalist ideolojiler *ötekilere* dair modeller üreterek, bir anlamda kendi iç grup kimliğini meşrulaştırmakta ve söz konusu kalıp dışında *öteki*nin tanımlanmasını engellemektedir. Gündelik hayatta yer alan bu tür tipleştirici şemalar aracılığıyla ötekiler *bilinir* ve bu tipleştirmenin kapsamı genişletilerek *anonim öteki*ne dair algılar da şekillendirebilir (Berger ve Luckmann, 2008: 46-47). Gazetelerde bu tip şemalar sıklıkla kullanılmakta, 'ötekiler sabitlenerek' *biz*e öğretilmekte ve bu sürekli olarak hatırlatılmaktadır.

Gazeteciler, konu hakkındaki görüşlerini sosyal ve ideolojik imalar taşıyan stiller ya da "farklı" sözcükler kullanarak ifade etmeyi tercih ederler (van Dijk, 2007: 171). Metinde açıkça ifade edilmeyen, "üstü kapalı bırakılan" şeyler bulunabilir ve/ya arka planı ima eden ifadeler kullanılabilir. Bu, yapılan yorumların ideolojik olduğunun en önemli işaretidir. Başka bir deyişle, ideolojik imalar, esasen ilgisiz şeyler söyler, çünkü ötekileri damgalama esas hedeflerden bir tanesidir. Bu sayede okuyucular ikna edilmeye çalışılır (van Dijk, 2007: 169-170). Örneğin Yeni Akit'te "*CHP'nin Dersimli Genel Başkanı*" veya "*Dersimli Kemal*" ifadeleriyle Kılıçdaroğlu'nun Alevi kimliği sıklıkla öne çıkartılmaktadır. Bu tercih, doğrudan *Sünni ortodoksi*deki Alevi algısıyla ilişki bir husustur: Alevi, dinin temel gereklerini yerine getirmeyen, bu nedenle esasen Müslüman bile sayılmayandır. Bu bağlamda Alevilerin 70'lerde sol, komünizm ve Kürt hareketiyle eşleştirilerek algılanmalarının etkisinin sürdüğü iddia edilebilir. Sünni ortodoksinin bu bakış açısı Alevi'nin konumunu dinsel açıdan *müphem* kılmakta; dahası, bu *müphemlik* Alevinin bütün bir kimliğini kapsamaktadır. Kılıçdaroğlu'nun etnik ve dinsel kökenine dair vurgu, Kürt ve Alevi bir lider tarafından yönetilen CHP'nin de, Alevi kimliği için üretilmiş damgaları bire bir taşıdığı anlamını üretmeyi hedefler. Çünkü hem Alevi hem de Kürt olmak, başlı başına bir "sorun"dur ve Kılıçdaroğlu bu açıdan "tekin" olmayandır. Kısacası hem Kemalistlerin Alevileri ve İslamcıları *uyarlama* çabalarının, hem de İslamcıların Alevileri *uyarlama* ve kendi kimliği içinde eritme çabalarının sürekli olarak 'iyi/kötü' karşıtlığı üzerinden inşa edildiği söylenebilir.

İnşa Edilen Alevi Kimliği

Aleviler inanç farklılıkları ve inançlarına *has* ibadet biçimleri nedeniyle olumsuzlayıcı damgalarla betimlenirler. Örneğin Yeni Akit Gazetesi'nde farklılıkları sıklıkla hatırlatılan Aleviler *isyankâr-sapkın-muhalif* damgaları eşliğinde resmedilmektedir. Gazete, tek partili yıllardaki uygulamaları –özellikle de Dersim'i– hatırlatarak, Kemalizm ve CHP

ile özdeş gördüğü Alevileri, *"doğru yol"*a çağırır. Her ne kadar Yeni Akit Gazetesi Alevileri, (Kemalizm ve CHP gösterenleri üzerinden) devletin/rejimin baskıcı uygulamaları karşısında –dindarlar gibi– "mazlum" kategorisine yerleştiriyor gözükse de; dinsel-kültürel-sosyal farklılıklar söz konusu olduğunda bazen örtük bazen de açık bir biçimde *isyankâr, düzen bozucu, dış ötekilerle işbirliği* halinde olan, daha da önemlisi *Sünnilere düşman öteki* olarak damgalamaktadır. *Alevi* kelimesinin sıklıkla kullanımı bile bir tür önyargıya işaret etmektedir.

Cumhuriyet Gazetesi ise Alevileri, *her daim var olan* şeriat tehlikesine karşı Kemalist devrimlerin doğal müttefiki olarak kodlamakta ve "aydın", "demokrat", "Atatürkçü", "ilerici" vb. sıfatlarla (Çetinkaya, 8.12.2011) tanımlamaktadır. Bu betimlemeler, aslında Alevilere bir tutum biçmekte, Kemalizm'in değerlerine tamamen zıt olarak konumlandırılan ve "Atatürk düşmanı-gerici-yobaz" olarak nitelendirilen İslamcılara karşı hangi tarafta olmaları gerektiğine işaret etmektedir. "*Sürekli olarak laik CHP'ye oy veren bugünkü Tuncelililer*" (Birgit, Cumhuriyet, 18.11.2011); "*(...) Allah aşkına; Atatürk ile birlikte olan İsmet Paşa'ya, CHP'ye; çok partili dönemde başka partiler de varken neden onca sarıldı Tuncelililer, Dersimliler?"* (Kansu, 19.11.2011); *"…bu Tuncelililer ve Alevi yurttaşlarımız oylarını neden hep CHP'ye veriyorlar?"* (Tan, 22.11.2011) ifadelerinde de görüldüğü üzere, geçmişten bu yana Aleviler için *doğru tarafı*n/*tercih*in 'Kemalist ideoloji ve onun temsilcisi CHP' olması gerektiği söylemi üretilmektedir. Bu anlamda CHP de, Alevilerin varlığının teminatı misyonuyla donatılmaktadır.

- Sünnilerin ve Şeriatçıların Hedefindeki Aleviler: Cumhuriyet Gazetesi'nde Kemalizm 'modern, ilerici, millet'i öne çıkaran, gelişmiş Batılı toplum idealine sahip çıkan, demokrat, sol, laik' bir söylemdir. Buna karşılık İslamcı söylem Kemalizm'in savunduğu değerlerin tam aksini temsil eden, 'eskiyi–çağdışı gelenekleri öne çıkaran, irticaî, ümmete değer veren', dolayısıyla da 'Türk milletinin önceliklerini görmezden gelen', yani varoluşsal olarak 'ulus-devlete düşman, Doğu'nun geriliğini temsil eden, despot nitelikte, şeriatçı' bir töze sahip-

tir. Gazete bu bağlamda İslamcı kimliği, sabit-değişmez ve yekpare bir bütün olarak inşa eder. İşte Kemalist rejimle birlikte *yanlış* İslam'ın baş etken olduğu baskıcı ve zorba bir yönetimden kurtulan Aleviler, laiklik ilkesinin teminatıyla yurttaş statüsüne erişmişlerdir. Bu açıdan Aleviler adeta Cumhuriyet'e borçludur.

Dersim, Osmanlı'nın saltanatı boyunca bir başkaldırı bölgesi. Nice isyanlar çıkmış, nice soykırımlar yaşanmış. Bir türlü düzelmemiş Dersim halkının yaşamı. Alevi olmalarından mı, Sünni güçler sürekli ezmiş Dersimlileri? Ama Cumhuriyet yönetimi gelmiş işbaşına. Sünni-Alevi çekişmesi diye bir şey yok Türkiye Cumhuriyeti'nin yapısında. Hepsi yurttaş, hepsi kardeş, hepsi vatanları için dövüşmüş, savaşmış... (Akbal, Cumhuriyet, 29.11.2011).

Dersim'in Osmanlı dönemindeki durumuna dikkat çekilen bu satırlarda, Alevilerin dinsel inançlarından ötürü baskı gördüklerine ve bu durumun Cumhuriyet'le birlikte değiştiğine işaret edilmektedir. Böylece kim Alevilerin dostudur, kim düşmanıdır hatırlatılmakta; Alevilerin, Kemalist düzenden yana tavır almaları gerektiğine dair mesaj kodlanmaktadır.

Bu arada ulus-devletleşme sürecinde rejimin izlediği 'nüfusu homojenleştirme' ve 'türdeşleştirme' politikalarının, gazete yazarları tarafından bir tür "eşit yurttaşlık kurma" süreci olarak değerlendirildiğine dikkat edilmelidir. Çetinkaya, bu politikayı şeriat-cumhuriyet, ilericilik-gericilik dikotomileri ekseninde görmezden gelir:

Aleviler, Türkiye'de siyasete ve topluma egemen Nakşilerin gözünde, yok edilmesi, asimile edilmesi gereken "sapkın" bir akımdır. Namaz kılma! Cami isteme, Nakşilerin yaptıklarının hiçbirini yapma ve kendine "Müslüman" de! Hatta şunu diyebiliriz: Aleviler, Nakşilerin başdüşmanıdır! Alevi köylerine cami yapmaktan tutun, okullarda Sünni dini eğitim zorbalığına ve cemevlerini ibadet yeri olarak tanımamaya kadar, türlü çeşitli insani-kültürel-dini zulmü, Alevilerin üzerinden eksik etmiyorlar. Şu Sünni Diyanet... Daha geçen aylarda, cemevlerinin ibadet yeri olamayacağı konusunda "fetva" vermişti!... Özetle iktidar 9 yıldır Alevileri oyalıyor, Nakşi siyasetten ve Di-

yanet'ten Alevilere zırnık özgürlük çıkmaz! (Çetinkaya, Cumhuriyet, 28. 11. 2011).

Alevileri hedef alan Sünnileştirme politikalarına vurgu yapılan bu satırlarda Alevi kimliği, bir kez daha 'devletin temel politikaları' göz ardı edilerek 'hoşgörüsüz İslamcılar'a karşıtlık temelinde tanımlanmakta ve Aleviler ikaz edilmektedir: bu politikaların uzantısı olan AKP hükümetine karşı *Alevilerin doğal sığınağı CHP*'dir. Nitekim Birgit (18.11.2011) "*Sürekli olarak laik CHP'ye oy veren bugünkü Tuncelililer de o dönemden gelen geleneksel alışkanlıklarını sürdürüyorlar*" diyerek, Alevilerin *laik* CHP'ye oy verme eğilimini adeta olağan bir davranış kodu imişçesine genelleştirmektedir. CHP, *Alevilerin koruyucusu*dur. Cumhuriyet Gazetesi'ne göre demokrasi ve insan hakları konusunda takiyye içinde olan AKP iktidarı, bu konudaki samimiyetsizliğini Maraş, Çorum, Sivas Madımak olaylarını görmezden gelerek ortaya koymuştur. Çetinkaya, "*eli kanlı katillerin*" kaçmasına göz yumulduğunu, sanıkların bilerek serbest bırakıldığını okuyucuya hatırlatır: "*19 Aralık 1978'de başlayan ve sekiz gün süren saldırılarda binlerce yurttaşımızı yitirdiğimiz Kahramanmaraş'ı, Sivas'ı unutturdular çoktan*" (Çetinkaya, 30.12.2011).

Sivas katliamını öncelikle anımsayalım... Saatlerce süren yangını, önünde Allah, din ve mezhep adına insanların yanışını seyredenleri hep birlikte seyrettik. Bu çağda, günümüzde işlenen bu insanlık dışı cinayet, insanların diri diri yakılmasında ortak sorumluluğumuz var… AKP siyasi kadrolarının içinden çıktığı İslami siyasi akımlar, örgütlenmelerin ne boyutlarda bu diri diri yakma eylemi içinde oldukları da sabit... (Soner, Cumhuriyet, 24.11.2011).

Cumhuriyet Gazetesi'nde *İslamcıların* –gazeteye göre– *irticai hareket*in nasıl çağdışı, vahşi ve farklı din-mezhep söz konusu olduğunda tahammülsüz olduğuna dair hazır bir şema sunulmaktadır. Böylece okuyucu uyarılır: İslamcıların (*t*)özü budur ve geçmişte Alevilere karşı takındığı tutum bugün de sürmektedir. Çünkü iktidar bu odakların bir uzantısıdır.

Bugün iç içe yaşadığınız ve beyninizin bir yanını oluşturan katil ruhunuzun, Sivas'ta insanları nasıl meşale gibi yakıp kül ettiğini tartışma. 8 yıldır Alevilere yaptığın "Alevilik din ve mezhep değil kültürdür" eziyetini tartışma… Tunceli'yi ve Aleviliği satın almaya çalıştığını tartışma… Şiiliğini, milyonlarca Aleviye nasıl ve hangi cambazlıklarla ve utanmazlıklarla dayattığını tartışma!... Sakın Kahramanmaraş'ı, oradaki katliamı tartışma… Hizbullah'ı tartışma, cinayetlerini tartışma, din adına katliamları tartışma… (Çetinkaya, Cumhuriyet, 27.11.2011).

Yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere, sıklıkla hatırlatılan Sivas/Madımak Olayı üzerinden İslamcılar/şeriatçılar *"katil ruh"*a sahip olan ve *cani/insanlık dışı* türü niteliklerle damgalanan bir kimliği temsil etmektedir. İslamcı/şeriatçı kategorisi üzerinden betimlenen AKP iktidarının da Aleviliği reddettiği, Tunceli'de oy avcılığı yaptığı, Alevilere dinsel baskıda bulunduğu vurgulanarak, Maraş ve Hizbullah cinayetleri başta olmak üzere türlü olaylarla bağlantısı rasyonalize edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet Gazetesi'nin, AKP ve lideri Erdoğan'ın *tek parti dönemi* ile *günümüz* CHP'sini özdeşleştirme tavrını eleştirirken; bizatihi kendisinin de *AKP iktidarı* ile rejimin kuruluş yıllarından günümüze değişmeksizin gelen *İslamcı/şeriatçı/irticai odaklar* arasında benzer bir mantıkla aynılaştırma stratejisi izlediği görülmektedir. Kısacası gazete, İslamcıların din odaklı politikalarla Alevileri asimile etmeye çalıştıkları ve ayrımcılık yaptıkları argümanını sıkça dile getirerek Alevilere 'kim oldukları'nı hatırlatmakta, böylece Alevi kimliği 'şeriata karşı' konumlandırılarak yeniden tanımlanmaktadır.

-İyi Alevi/Kötü Alevi: Cumhuriyet Gazetesi'nde eski rejimin baskısından Cumhuriyet sayesinde kurtulmuş olan Alevilerin, bir anlamda rejime minnet borçlu oldukları varsayılmakta ve koşulsuz bir biçimde Atatürkçü, dolayısıyla da CHP'li olmaları beklenmektedir. Bu "doğal" müttefikliği bozan ya da eleştiren Aygün gibi Aleviler ise ihanet içerisinde sayılmaktadır; çünkü şeriatçılara, Atatürk ve rejim düşmanlarına çanak tutmaktadırlar. Örneğin Baykam (06.12.2011) Aygün'ü ve ona destek verenleri "*Truva Atı*", "(partide) *iç düşman*",

"CHP'yi anti-Kemalist faaliyetlerin odağı sanan", "devrimci çizgide *yan çizen*" vb. hainleştirici metafor ve adlaştırmalarla betimlemektedir.[28]

Dikkat edileceği üzere Aygün ve onu destekleyenler Dersim tartışmasını gündeme taşıdıkları için *'kötü Alevi' özneler* olarak resmedilirler, zira Dersim olayları üzerinden tartışılacak bir mesele yoktur: *Gereği yapılmıştır*. Buna rağmen "*isyan yok (direniş var)*"diyen (Kansu, 26.11.2011) ve "*(Kılıçdaroğlu'nun) Dersim olaylarını TBMM'ye taşıması için ısrarla milletvekili olarak parlamentoya taşıdığı*" (Arcayürek, 31.12.2011) Aygün, art niyetli olarak değerlendirilmektedir. Yaptığı şey "*reddi miras*"tır (Birgit, 18.11.2011). Dolayısıyla o, "*CHP'li olmayan*"dır (Kansu, 14.11.1011). Arcayürek'in ifadesiyle (Cumhuriyet, 18.12.2011) "*çağrı üzerine sonradan CHP'li*" olan, başka bir deyişle Kemalist değerleri sahiplenişindeki samimiyeti müphem olan ya da tekin olmayan bir aktördür. Dersim'de yaşananları tartışmak gereksiz ve sakıncalıdır, çünkü Dersim tartışmalarının bazı odaklar tarafından –ki bunlar gazeteye göre şeriatçılardır– rejim tartışmasına dönüştürüleceği aşikârdır. Buna fırsat veren, ön ayak olan Kılıçdaroğlu da –bu kapsamda olmak üzere– Aygün gibi 'kötü' ve 'şüpheli' bir aktördür. Oysaki Kılıçdaroğlu'nun 'iyi niyeti' veya makbul bir Alevi oluşu, "*'Dersimliyim ama şimdi CHP Genel Başkanıyım' ifadesi nedeniyle alkışlanacak bir davranış*"sergilemesiyle (Arcayürek, 24.11.2011) ortaya çıkmıştı. Coşkun (21.12.2011) ise "*Türkiye örtülü faşizmin hukuksuzluğunda debelenirken 'Dersim katliamının sorumlusu CHP ve devlettir' diyerek tartışmayı ne yazık ki bir CHP milletvekili başlattı*" ifadesiyle rejim karşıtı irtica odaklarını işaret etmektedir. "Örtülü faşizm" göstereni üzerinden olumsuzlanan AKP iktidarının, CHP ve onun temsil ettiği Cumhuriyet değerleriyle adeta hesaplaştığı vurgulanmaktadır. Birgit (18.11.2011) ise "*Aygün ve*

[28] Campbell (2013: 19-20) lider ve günah keçisinin birbirini tamamlayan iki ayrı uç olduğuna ve günah keçisinin özellikle politik alanındaki işlevselliğine dikkat çeker. Medya da, izleyicilerinin öfkesini günah keçisine yönlendirerek onları sakinleştirme konusunda önemli bir rol oynamaktadır.

onun gibi düşünenlerin unuttuğu çok önemli bir öğeyi paylaşmak ve Dersimli Diyap Ağa'nın İstiklal Savaşı başlarken Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın yanı başında yer aldığını anımsamak gerekiyor" diyerek, Aygün ve onun gibi yanlış/hatalı düşünenlere, Diyap Ağa örneği üzerinden doğru tarafı/davranışı göstermektedir. Kısacası Cumhuriyet Gazetesi açısından *makbul Alevi*, geçmişle hesaplaşma yoluna gitmeyen ve devletin politikalarını/rejimin tasarruflarını eleştirmeyen; bu anlamda devlete *karşı değil*, devletten *yana olan* Alevi'dir.

Yeni Akit Gazetesi ise, Dersim tartışması dâhilinde Aygün gibi tek parti dönemi uygulamalarını yerenleri *'iyi Alevi' özne*, tek partili döneme dair eleştirilere karşı çıkanları ise *'kötü Alevi' özne* olarak kodlamaktadır. Gazete yazarlarından Bahadıroğlu (27.11.2011), Başbakan'ın özür dilemesini "güzel bir jest" olarak tanımlarken, "Dersimli önderler"in bu jesti "doğru algıladığını", Dersim'i '*katliam*' fiili üzerinden anlamlandıranların doğru yoldaki/makbul Aleviler olduğunu vurgulamaktadır. "Kılıçdaroğlu" ve "ebedi muhalif Kamer Genç" ise böylesi bir değerlendirmeyi reddeden, dolayısıyla *kötü* Alevi öznedir. Sıklıkla dinsel ve etnik kimlikleriyle öne çıkartılan Kılıçdaroğlu ve Genç'in şahsında, 'sırf karşı çıkmak-itiraz etmiş olmak için her şeye muhalefet etmek', 'isyankâr olmak', Alevilerin genel özelliği *imişçesine* işaretlenmektedir.

> *Türkiye Cumhuriyet'inde, "ilk defa" bir "Başbakan" çıkıp, "Dersim'de facia yaşandığını" söylüyor ve 73 yıl sonra "devlet adına özür" diliyor ama yine de "Fanatik Aleviler"e yaranamıyor! (Karakaya, Yeni Akit, 26.11.2011).*

Erdoğan'ın *Dersim özrünü* siyasi rant argümanı üzerinden eleştirenlere karşı Karakaya, okuyucuyu doğrudan yönlendirmektedir: özrün siyasi rantla bir ilişkisi olamaz, böyle bir ilişkiyi ancak *fanatik* olanlar düşünebilir. *Fanatik* olarak damgalanan *Aleviler*, aslında meseleyi 'Kemalist söylem'den hareketle yorumlayan ya da 'CHP partizanı' olan aktörlerdir. *Fanatik* nitelemesi "aşırılığı" vurgulayan anlamıyla, özür dileme tavrına karşı yapılan itirazları marjinalize etmekte ve de-

ğersizleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle, partizan olan Aleviler durumu taraflı olarak okumaktadırlar. Özre rağmen "yaranılamadı"ğına göre, durum başkadır: Aleviler *nankörlük* etmektedir, çünkü *niyetleri kötü*dür.

> *Buyur, buradan yak!.. Bir "Alevi" diyor ki; "İsyan yok, direniş var!" Bir başka "Alevi" de diyor ki; "Devlete silâh çeken derebeyleri!" Hangisi doğru?... (Karakaya, 02.12.2011).*

Rıza Zelyut ile Hüseyin Aygün'ün Dersim konusuna yaklaşımlarındaki fark üzerinden meselenin şaibeli olduğunu vurgulayan bu satırların, aynı zamanda Alevilerin birlik/bütünlük sergileyemediklerini belirterek bir tür itibarsızlaştırma hedefine yöneldiği de söylenebilir. Gazete, tek parti dönemini yermek adına Dersim olaylarını bir *katliam* olarak nitelendirse de, CHP'ye *körü körüne bağlı* fanatik Aleviler için de teşhis konmaktadır: *Stockholm Sendromu*.

- Stockholm Sendromundaki Aleviler: Kısaca "cellada duyulan aşk" olarak tanımlanan Stockholm Sendromu[29], Yeni Akit'te sıklıkla vurgulanan temaların başında gelmektedir: Aleviler '*nasıl olur da Dersim olaylarına rağmen CHP'yi ve Atatürk'ü sahiplenebiliyorlar?*' Burada bağlamından koparılan nokta, Alevilerin esasen CHP şahsında Sünni baskıcılığa karşı laiklik ilkesini ve bu ilkeyi temel değer olarak alan CHP'yi benimsemiş olmalarıdır. "Alevilerin politik bakımdan Cumhuriyet'e eklemlenme nedeni", Cumhuriyet'in dinden "arınma" iddiası ve Alevilere vadettiği "Sünnilerle siyasal eşitlik"tir (Yalçınkaya, 2009: 790).

---

[29] Stockholm sendromu rehine ile rehin alan arasında, olası diyalog sürecinde sempati ve empati oluşması olarak özetlenebilecek psikolojik durumu anlatan bir terimdir. Psikiyatr Nils Bejerot tarafından adlandırılan bu sendrom, ismini 1973 yılında İsveç'in başkenti Stockholm'de yaşanan bir olaydan almaktadır. Banka soyguncusu tarafından altı gün boyunca rehin tutulan bir kadın, soyguncuya duygusal olarak bağlanır. Serbest kaldığında soyguncuyu savunmakla kalmaz, nişanlısını terk ederek kendisini rehin alan banka soyguncusunun hapisten çıkmasını bekler (bkz. http://tr.m.wikipedia.org/ wiki/Stockholm_sendromu).

CHP'ye, kendi (kimliksel) değerlerinden daha bağlı oldukları iddia edilen Alevilerin, bu bağlılığı öyle bir boyuttadır ki, kendilerine karşı yapılan Dersim "katliamı"nı bile görmezden gelmektedirler. Yeni Akit söz konusu bağlılığı iki şekilde nitelendirmektedir: Alevilerin, "mehdi/kurtarıcı" nitelendirmesi yaptıkları *Atatürk'e karşı dinsel bir kutsiyet* atfetmeleri ve *siyasi çıkar*. Böylece Aleviler hem inanç itibariyle olumsuzlanmakta, hem de sıradan bir çıkar grubu olarak tanımlanmaktadır. Alevi kimliği, CHP ile organik bağı olan bir çıkar grubu şeklinde tanımlandığında, geçmişi ve geçmişte atalarına yapılan zulmü umursamayacak derecede pragmatist bir tavır ve köksüzlük anlamları da üretilmektedir: 'kendi atalarına bile ihanet eden bir Alevi kimliği'.

> *Pirsultan Abdal Derneği'nden bir yetkiliyi, Alevi Dernekleri Federasyonu'ndan bir sözcüyü arıyor, günlerdir gözüm… Çıksınlar da, şu Dersim olayı ile ilgili ciddi bir açıklama yapsınlar… Hiçbirisi yok ortalıkta… Pek çekingenler… Pek saygılılar, kendi katillerine karşı (Karahasanoğlu, Yeni Akit, 25.11.2011).*

Gazeteye göre Dersim tartışmalarında Genç'in tepkisiz kalışı, Aygün'ün Kılıçdaroğlu tarafından –yani bir Alevi'nin Dersim "katliamı" konusunda başka bir Alevi tarafından– eleştirilmesi ve üstelik *Alevi* olan Kılıçdaroğlu'nun CHP'nin Genel Başkanı olması vb. hep ikircikli hallerdir. Bu durum Kılıçdaroğlu ve Genç'in *koltuk sevdası* ya da Alevilerin CHP ile ilişkileri çerçevesinde "*ayrıcalıklı bir konum*" elde etmeleriyle ilişkilendirilir.

Karakaya da Alevilerin CHP ve Kemalizm ile olan ilişkisini "*celladına âşık bir insanın ruh hali*" olarak tanımlamakta ve hatta bunu bir tür "*mazoşizm*" olarak damgalamaktadır. Gazetede –daha önce de vurgulandığı üzere– genel olarak tek parti döneminden günümüze neredeyse tüm seküler uygulamalar yerilmekte, özellikle CHP, bu yöndeki eleştirilerin odak noktası olarak belirmektedir. Yazar Alevileri "*mazoşist*" olarak damgaladığı gibi, CHP'yi de "*sadist*" damgasıyla betimlemektedir: O halde karşımızda duran "*sadist-mazoşist dayanışması*"dır.

Halkına zulmetmekten hoşlanan bir *yönetim* ile bu zulümden hoşnut olan bir *halk* söz konusudur. Karakaya "*Dersim'de 13 bin 806 kişinin ölümüne, 12 bin kişinin de sürgün edilmesine yol açan CHP*" bilgisini okuyucuya hatırlatarak savını güçlendirir. Bu durumda yazarın vurgusuyla "*Alevilerin hâlâ CHP'ye toz kondurmak istememesi*" ve "*katliamı*" inkâr etme, hatta "*katliamı hakettiklerini*" söyleme noktasında olmalarının ardında bir başka neden olsa gerektir (Karakaya, Yeni Akit, 26.11.2011).

> *Merak ediyorum; bütün Aleviler, birer "mazoşist" midir ki, kendilerini "katleden", sağ kalanları mağaralarda "fare zehirler gibi" zehirleyen, binlerce kişiyi Dersim'den "sürgün" eden bu "sadist"ler birer CHP'li olduğu halde, hâlâ onlara oy veriyorlar, hâlâ onlara sevdalılar?... Bunun tek izahı, "mazoşizm" olsa gerek… Siz olsanız sormaz mısınız; Aleviler; ya "katliam"a maruz kalmaktan "doyumsuz bir haz" duyacak kadar "mazoşist"tir, ya da "katillerine aşık" olacak derecede "Stockholm Sendromu"na yakalanmışlardır. Öyle olmasa; başta Kemal Kılıçdaroğlu olmak üzere, Kamer Genç'in ve "Dersim katliamının sorumlusu devlet ve CHP'dir!.. Atatürk de, bu olaylardan haberdardır" diyerek, "tartışmaların fitili"ni ateşleyen Hüseyin Aygün'ün CHP'de işi ne? Yurdun dört bir tarafına "sürgün" edilen Aleviler, hâlâ CHP'ye oy veriyor?.. Nasıl oluyor da; "Dersim katliamı"ndan yakınanlar, "CHP'den milletvekili" oluyor? (Karakaya, Yeni Akit, 24.11.2011).*

Yukarıdaki satırlardan anlaşıldığı üzere yazar, Alevilerin bu tavrının tek bir açıklaması olabileceğini ima etmektedir: "*siyasi çıkar*". Cumhuriyet Gazetesi'nin, AKP iktidarını Dersim tartışmasından siyasi çıkar elde etmeye çalışmakla suçlamasına benzer bir biçimde; Yeni Akit Gazetesi de Alevilerin (kendi katili olan) CHP'yle olan ilişkisini, siyasi rant metaforu üzerinden değersizleştirmeyi hedeflemektedir. Aksi halde katliama uğrayanların 'katliam yapan' bir partiden milletvekili olmasının, "sürgün" edilen Alevilerin CHP'ye oy vermesinin başkaca bir nedeni olamaz. Sırf bu nedenle "katiller" kahraman ilan edilmektedir:

Kemal Kılıçdaroğlu, "Dersim'de 39 akrabasını kaybeden" bir adam… Bu "katliam"a imza atanlardan biri de "Kel Ali" lâkaplı Ali Çetinkaya!.. Bu, ne menem bir ruh halidir ki; "yakınlarını katleden" bir katili "kahraman" ilân ediyor!.. Herhalde, Sabiha Gökçen de "kahraman"dır!.. Öyle ya; o da 'Dersim'i havadan bombalayan bir pilottu! (Karakaya, Yeni Akit, 24.11.2011).

Kılıçdaroğlu'nun kimliğini hatırlatarak savını meşrulaştıran yazar, Kılıçdaroğlu'nu "*Dersim edebiyatı*" yapmakla suçlar. Bunun anlamı, Kılıçdaroğlu'nun samimi olmadığıdır. Aynı şekilde Dersimli olup da CHP'de yer alan, CHP'ye oy veren Aleviler de samimi değildir. Genç'in **"***Dersim olaylarına katılan kişiler arasında, Tayyip Erdoğan ile Abdullah Gül'ün akrabaları var mı, yok mu?"*sorusuna cevaben, *"Dersim katliamı'nın altında Gül ve Erdoğan'ın akrabaları kesinlikle yoktur ama 'Kamer Genç'in ataları' vardır!"*diyen yazar; 1938'de Dersim'de asker olan Muhsin Batur'u, 'Milli Şef" olarak zikrettiği İnönü'yü, '*Sason Operasyonu*'na dair rapor tutan 'Şükrü Kaya'yı ve İstiklal Mahkemesi hâkimlerinden 'Ali Çetinkaya'yı anımsatarak, otoriter ve baskıcı CHP idaresine göndermede bulunur**.** Bu bağlamda CHP, *anakronik* ve aynı zamanda *özcü* bir bakış açısıyla, kuruluşundan bu yana hiç değişmemiş bir politik aktör olarak anlamlandırılmakta ve tek parti dönemi CHP'si ile günümüz CHP'si eşdeğer aktör olarak ilişkilendirilmektedir.

Uyuyor mu Aleviler? Alevilerin CHP'yi desteklemesinin mantığını bir türlü anlayabilmiş değilim! Bu ne yaman çelişkidir? Hakikaten Dersim, Atatürkçü kesimin, Alevileri yıllarca nasıl da manipüle ettiklerinin apaçık delilidir! Uyuyor mu Aleviler? Yerlerinde olsam, CHP'yi çoktan Hz. Ali'nin kılıcından geçirip sandığa gömmüştüm bile! (M. Yılmaz, Yeni Akit, 28.11.2011).
Dedelerinin uğruna can verdikleri değerlere düşman, ateist, komünist ve faşist nesiller yetiştirmeye muvaffak oldular. Dede katiliyle, dede torununu aynı safa çekmeyi başardılar. Torunlar, dedelerine bu katliamı ve zulmü yaptırtan C.H.P zihniyetine kin duyacağına devletimize düşman olup, C.H.P'yle el ele oldular (Ş. Yılmaz, Yeni Akit, 02.12.2011).

Şevki Yılmaz'a ait yukarıdaki satırlar, İslamcı-muhafazakâr düşünüşün CHP ile özdeşleştirdiği kimlikleri göstermesi bakımından önemlidir: CHP ve CHP'liler "ateist, komünist, faşist" ve hatta "Alevi"dir. Parti ile özdeşleşen komünist damgasının, özellikle 70'lerde Alevi gençlerin sol akımlara yönelmesiyle ve ayrıca bu yıllarda Amerika destekli yaygın bir örgütlenme ağı olan 'Komünizmle Mücadele Dernekleri'nin ürettiği zihniyetle sabitlendiği söylenebilir. Diğer bir deyişle, CHP ve Aleviliğe ilişkin Yeni Akit yazarlarında gördüğümüz düşünce biçiminin, 1980 öncesi Türk sağ düşüncesinin *sol*'a ve *Aleviliğe* dair ürettiği retoriklerden beslendiği ve hatta aradan geçen zamana karşın o retoriklerin dönüştürülemediği iddia edilebilir. Yılmaz'ın satırlarında aynı zamanda komplocu zihniyetin dışavurumunu da gözden kaçırmamak gerekir. Zira komplocu zihniyet, bütün düşmanları tek bir potada eritir ve o düşmanın varoluşsal nedenini de '*bize düşmanlık etmek*' biçiminde özcü bir temelde kavrar. Yılmaz'ın satırlarından görüldüğü kadarıyla 'ateist, komünist, faşist, CHP'li ve Alevi' kimlikleri bütünüyle yazarın *bizlik kimliği*ne düşmanlık eden kategoriyi oluşturmaktadır. İslamcı-muhafazakâr zihniyetin bu farklı kategorileri tek bir potada eriten komplocu bakış açısının temelini ise modernleşmeci bir proje olan Kemalizm oluşturmaktadır. Batılı modernleştirme süreci olarak, özü bozan ve yabancılaştırıcı bir süreç olan Kemalizm, çok farklı (politik ve dinsel) kimlikleri kendi bünyesinde bir araya getirebilmekte ve bu ortaklık ise Alevi kimliği üzerinden sembolize edilerek somutlaştırılmaktadır. O nedenle Yeni Akit yazarları kötülüğü, her daim dinsizlik ve/ya sapkınlıkla özdeşleştirmektedir. Aleviler, "*CHP ile elele*" verip devlete ihanet etmişlerdir. Demek ki yazar, aynı zamanda CHP ile özdeşleşen tek partili yılların *devlet*(i) ile CHP'nin iktidardan uzak kaldığı yılların *devlet*ini de birbirinden ayırmaktadır. Böylece Alevilerin düşman imgelemi bir kez daha pekiştirilmektedir. CHP'nin manipülasyonu o kadar güçlüdür ki, "*dede katiliyle, dede torununu aynı safa çekmeyi başarmıştır.* " Dilipak da, Aygün gibi Dersim katliamının farkında olan Alevilere seslenerek, "*Kimin sofrasına oturuyor ve kimin kılıcını sallıyorsunuz, bir bilebilsem*" şeklinde

ayrı bir retorik geliştirir. Bu bir bakıma, Alevilerin Hz. Ali'nin kılıcı yerine Kılıçdaroğlu'nun/CHP'nin *maşası* olduklarına dair uyarıdır.

Gazeteye göre Alevilerin CHP'ye bağlılıklarının diğer bir nedeni, "Mustafa Kemal'i dinsel açıdan kutsallığa varan derecede yüceltmeleri" idi. Kemalizm'in kitlelere adeta bir din gibi benimsettirilmeye çalışıldığı, onun doğrudan ilahi dinin yerine ikame edildiği, Atatürk'ün ise bu ideoloji üzerinden putlaştırıldığı, İslamcıların sekülarizme yaptıkları genel eleştiriler arasında en yaygın olanlarıdır.

> *Bunlar "Türbeleri kapattık" diyorlar ama, Anıtkabir'i türbe yaptılar, farkında değiller… Sanki, dinde reform planları yapanlar, "Türk'ün yeni Amentüsünü" yazanlar kendileri değil. Sanki Mustafa Kemal'e mevlüd yazan kendileri değil… Kendi ideolojilerini dinleştirenler kendileri değil sanki. "Türk'ün dini Kemalizmdir" diyen kimdi… (Dilipak, Yeni Akit, 14.11.2011).*

Özcan da (28.11.2011) "*Tarihte iki kişiye Mehdilik lakabı vermişlerdir. Şah İsmail ve Mustafa Kemal*" ifadesiyle, Alevilerin Atatürk'ü kutsallaştırdıklarını vurgular. Burada Sünni Türk kimliğinin tarihi ötekilerinden olan 'Şah İsmail' isminin Atatürk'le birlikte anılması önemlidir. Zira İslamcı kimliğin ötekisi olan Kemalizm'i somutlaştıran *Atatürk* imgesi ile Osmanlı'nın en önemli dış düşmanı olan Şii İran'ı somutlaştıran *Şah İsmail* imgesi, Alevi kimliği dolayımıyla ilişkilendirilmekte; böylece İslamcı söylem açısından öteki kılınanların ötekilikleri pekiştirilmektedir. Bu iki şahsiyete mehdilik sıfatını layık gören Aleviler ise Sünni ortodoksi açısından sapkınlaştırılarak, dinsel kimlikleri bütünüyle şaibeli/müphem hale getirilmektedir.

> *Bektaşi dergâhında ortada Hz. Ali, bir yanda Mustafa Kamal, bir yanda Hacı Bektaşı Veli resmi (Dilipak, Yeni Akit, 20.11.2011).*
> *Alevilik ehli beyt geleneğine bağlıdır. Ehlibeyt Araptır... Dedeler kendi soylarını ehlibeyte nisbet ederler... Bu ne menem bir iştir... Hacı Bektaş-ı Veli ile Hz. Ali'nin temsili resmi arasına Mustafa Kamal'ın resmini asanlar kimden özür dilemeli peki (Dilipak, Yeni Akit, 25.11.2011).*

Dilipak da alıntılanan satırlarda görüldüğü üzere, bu kutsallaştırmanın *boyutuna* işaret etmektedir. Atatürk'ün kutsal şahıslarla bir arada anılması açıkça bir *sapkınlık* göstergesidir. Her ne kadar Dersim başta olmak üzere Alevilere CHP tarafından zulmedildiğini ve Alevilerin mağdur olduklarını vurgulayarak Aleviler *lehine* bir anlam üretiyormuş gibi gözükse de, 'dergâhtaki resimler' paradoksu üzerinden Alevi inancının batıllığını ve müphemliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu durum, inanç farklılığı üzerinden ötekileştirmenin en somut göstergelerindendir. Dilipak'ın yazılarında ısrarla kullandığı "Kamal" ismi de dikkat çekicidir.[30] Kamal'ın öz Türkçe olmasından ötürü yazarın rejim ve CHP'nin Türkleştirme politikalarına gönderme yaptığı düşünülebilir. Ayrıca kelimenin öz Türkçe anlamının "kırmızı(lı) şaman"ı karşıladığı kabulüyle, Atatürk'ün Alevi kökenli olduğuna dair bir ima/şaibe üretildiği; İslami kesimde Kamal'ın *put* anlamına geldiğine dair kanaatler çerçevesinde ise, Kemalizm'in ve rejimin ötekileştirilmesi adına bilinçli bir kullanım olduğu belirtilmelidir. Bu sayede Alevilik ve Kemalizm, Kamal göstereni üzerinden Sünni ortodoks düşüncenin ürettiği anlamsal kapanmalar çerçevesinde dışlanmış olmaktadır.[31]

- ***Sapkın/Dinsiz Alevi:*** Bir tür heterodoksi oluşturan Aleviliğe karşı Sünni İslam'ın söylemleri çoğunlukla onların sapkın, genel ahlaka aykırı örf ve adetleri olan, dolayısıyla da toplumsal ahlakı bozucu bir kültür taşıdığı üzerine inşa edilmektedir. Alevilerin genel ahlak ve adaba aykırı yaşadıklarına dair yaygın önyargı ve bu çerçevede üretilmekte olan damgalar, Yeni Akit Gazetesi'nde özellikle Kamer Genç üzerinden yeniden hatırlatılmakta ve dolaşıma sokulmaktadır. Alevi ve politik kimliği özenle vurgulanan Genç'in özel yaşamı üzerinden hem Aleviler hem de CHP hakkındaki olumsuz değerler pekiştirilmektedir. Daha önce değinildiği üzere İslamcı söylemde, sol görüşlü ol-

[30] Bu konuda Bkz. İsmet Parlak-Yavuz Yıldırım, *Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek: Köşe Yazılarından CHP-AKP Karşıtlığının İnşası*, Bursa: Dora Yayıncılık, 2014, s: 131-134.

[31] Bu konuda gazete yazarlarından Karakaya (Yeni Akit, 01.12.2011), Aygün'ün açıklamaları dâhilinde Atatürk'ün Selanikli bir Bektaşi olabileceği bilgisini de daha sonra vermiştir.

makla karakterize edilen Aleviler, sol üzerine üretilen ateist-ahlaksız-sapkın[32] göstergeleri aracılığıyla bir kez daha damgalanmakta ve değersizleştirilmektedir. Karakaya, "*Kamer Genç'in aşna-fişneleri*" tabiri ile Genç'in özel hayatına dair en detaylı bilgileri okuyucuyla paylaşmaktadır. "*Kadındüşkünü*", "*alkolik*"ve "*sünnetsiz*" olmakla itham edilen Genç aynı zamanda "*utanmaz*"dır da. Dikkat edilirse bu nitelemelerin her biri, Genç'i ve dolayısıyla onun Alevi ve CHP'li kimliğini *sapkınlık* ve *anormallik* çerçevesinde damgalamakta; hatta iğrençleştirmek suretiyle insandışılaştırmaktadır. Genel olarak Yeni Akit yazarlarının ve özellikle de Karakaya'nın Aleviliğe ilişkin bu değerlendirmeleri tipik bir muhafazakâr ahlakçı tavra işaret etmektedir:

> *Yaşını-başını almış, torun-torba sahibi olmuş, evli-barklı bir adam, bütün Türkiye'ye "rezil-rüsvay" oldu! Ama, yine de; bütün bu iddialar karşısında "utanç" duyacağını ve yüzünün kızaracağını hiç sanmıyorum!.. Kadın, senin için "sünnetsiz" mi diyor, sen de git, doktordan "rapor" alıp, "sünnetliyim" de! "Hayâl denilen bu kadını hiç tanımıyorum!.. Değil torunum yaşındaki bir kadınla, karım dışında hiçbir kadınla birlikte olmadım" de!.. Ama, diyemezsin!.. Çünkü senin, "çiçek sulamak"(!) gibi bir vukuatın var!.. Kamer Genç gibi bir adam, "torunu yaşındaki bir kadın"la birlikte anılmaktan utanmaz ki!.. "Sünnetsiz" demek onu yaralamaz ki!. . Asıl, "sünnetli" deseler, şaşardım! (Karakaya, Yeni Akit, 22.11.2011).*

Karakaya, sonraki yazılarında da "*Dersim Alevilerinin oylarıyla seçilen*" (24.11.2011) Genç'i "sünnetsiz ve alkolik" olduğu iddialarıyla damgalamaya devam eder: Böylelikle Genç *göstereni* ile özdeşleştirilen bütün Dersimli Aleviler homojen ve türdeş bir kategoriye dönüştürül-

32 Erdoğan'ın 30 Mart 2014 yerel seçimler kapsamında Balıkesir'de yaptığı konuşmada "*…Ankara Büyükşehir Belediyemizin inşa ettiği bir bulvarı hizmete açtık. Kimlere rağmen? O solculara rağmen, o ateistlere rağmen. Bunlar ateist, bunlar terörist. Ama sorarsan bunları CHP'nin Genel Müdürüne, bunlar bizim sevgili gençlerimiz diyor. CHP'nin Genel Müdürü elinde molotof kokteyliyle dolaşan gençleri sevgili gençler olarak görüyor. Hayır, ben sevgili gençler olarak görmüyorum…*" sözleri bahsi geçen solcu-ateist-terörist denkleminin en somut örneklerindendir.

mektedir. Yazarın burada yapmak istediği, CHP ve Alevilerin İslamcıların gözündeki "başat" özelliklerini hatırlatmaktır. Aleviler hakkında kalıpyargıya dönüşmüş bu önyargılar, Sünni ortodoksiye uygun ahlaki kalıplara sahip olmayanların her türlü kötü alışkanlığa sahip olacakları yargısını üretmektedir. Diğer bir deyişle, *özcü* bir temelle üstün ve eşsiz kılınan *biz* kimliğini karakterize eden *değerleri* taşımayanların *ahlaksız* olduğu; ahlaksız olanın ise 'her şeyi yapmasının normal' olduğu algısı dolaşıma sokulmaktadır. Algı üretimi olarak değerlendirdiğimiz bu süreç, ötekinden her türlü *fitne*, *fesat* ya da kötülüğün *neden beklenmesi gerektiği*ne dair *rasyonalize etme* stratejisini de karşılar. Rasyonalize etme stratejisi ise *öteki*ni, tekinsizliğe/müphemliğe mahkûm ederek, üretilen bu olumsuzlayıcı anlamları sabitleyip kapatmaktadır. Özellikle sünnetsizlik[33] iddiası, dini retoriği devreye sokmakta, dinsel açıdan Alevi kimliğinin ötekiliğini pekiştirmekte ve aynı zamanda Genç'in şahsında Dersimli Kürt Alevilere karşı derin bir şüphenin varlığına işaret etmektedir: *Dersimli Aleviler Ermeni olabilir!* Zira gerçek Müslüman olsa bu ithamdan (sünnetsizlik) "*yaralanır(dı)*". Bu şüphe, Dilipak'ın yazısında (23.11.2011) da vurgulanmaktadır. Böylelikle İslamcı söylemde gayrimüslimlere yapılan yakıştırmalar, Genç üzerinden yeniden üretilmektedir ki; bu durum erken Cumhuriyet devrinde ulusal kimliğin asli unsurları (etnik olarak Türklük, dinsel açıdan İslamlık ve mezhep bakımından Sünnilik) üzerinden tanımlanan *biz*liğin İslamcı-muhafazakâr söylemde yaygın bir biçimde benimsenegeldiğini göstermesi bakımından da anlamlıdır. Bunların dışında, Genç üzerinden üretilen damgaların, şeytanlaştırmayı basitçe kavramsal düzeyde benzetmeler olmaktan çıkarıp, en somut haliyle, ete kemiğe bürünmüş şeytani bir varlığa dönüştürdüğüne de dikkat edilmelidir. Toparlayacak olursak, Aleviler hakkında 'sünnet, alkol, kadın düşkünlüğü, utanmazlık' gibi gösterenler üzerinden geliştirilen damgalar bir taraf-

33 Aksoy (2012) Ermeni kimliğinin "lekeli bir kimlik" olarak Türk kimliğini ve diğer ötekilerini pekiştirmesine benzer bir şekilde Öcalan ve PKK'lıların da Ermeni olduklarına dair işlenen algıya dikkat çekmektedir.

tan ötekileştirilen Alevi kimliğinin toplumsal açıdan değersizleştirilerek insandışılaştırılmasını ve bu yolla şeytanlaştırılmasını beraberinde getirmekte; diğer yandan dinsel açıdan Müslüman, etnik açıdan da Türklük dışı ötekilik kategorilerinden *dönmeliği* hatırlatacak biçimde Alevi kimliği müphemliğe hapsedilmektedir.

- Komplocu Öteki Olarak Aleviler: *Öteki*ne dair tahayyüllerde, bir yandan ötekinin gücü ve sayısı abartılırken, diğer yandan da öteki *biz*e karşı kurulan komplolarla ilişkilendirilir. Bazen bu komploların bizzat kurucusu, bazen de yardımcısıdır. Sünni ortodoksinin gözünde müphem bir kimlik olarak Alevilik, bu tür beklentilerle kolayca örtüşebilmektedir. Örneğin Yeni Akit köşe yazarlarının gözünde Dersim "katliamı"na rağmen CHP'li oluşları nedeniyle Aleviler şüpheli bir konumdadırlar:

> *Bile bile CHP'yi tercih etmelerinin sebebi üzerinde durulmalı. DÜŞMAN kalesini ele geçirmek, düşmanların yerine tahta oturmak mı asıl maksatları? Ve tırnakları toprağı tutunca karşı taarruza geçmek. Herhalde öyledir (Karakoç, Yeni Akit, 20.11.2011).*
> *Sahi bu parti Kılıçdaroğlu'nu mu ele geçirdi, yoksa Kılıçdaroğlu bu partiyi mi ele geçirdi? (Dilipak, Yeni Akit, 14.11.2011).*

Alıntılanan satırlara dikkat edilirse, Alevilerin bir tür intikam peşinde olduklarına dair önyargının izleri takip edilebilir. Bu önyargının Alevi kimliğine dair yakıştırmalar dâhilinde değerlendirilmesi gerekir. Aleviliğin siyasallaşmasını mazlumluğun, ikinci sınıf görülmenin yarattığı bir intikamcılıkla açıklama çabası da mevcuttur: Aleviler hesaplaştıktan sonra iktidar olma arzusundadır, bu nedenle de aslında muhalif değil "uyguncu" olarak nitelendirilmektedir (Yalçınkaya, 2005: 47-49). Göze çarpan diğer bir nokta ise Alevilerin gözünden CHP'yi "düşman kalesi" olarak –yeniden– tanımlama çabasıdır. Daha önce de vurgulandığı üzere Yeni Akit'in çabası, var olan resmi tanımlamaları Dersim tartışmaları aracılığıyla tersine çevirmektir. Örneğin Karakaya "**28 Şubat, Alevi misillemesi mi**" başlıklı yazısında, Dersim'de yaşanan-

ları "zulüm" olarak nitelendirmekle birlikte, Alevilerin Sünnilere karşı tarihsel bir kin duydukları düşüncesini de elden bırakmaz. Alevilerin kendi "dikta"larını kurmak için darbe planları yaptığı varsayımı ve 28 Şubat süreciyle itham edilmeleri, bir bakıma *öteki*nin gücü ve sayısının abartılmasıyla ilişkilendirilebilir.

> *İşte Dersim'de yapılanlar!... Dersim halkı, "Alevi ve Kürt" olduğu için, gerçekten de büyük bir "zulüm" görmüş, onbinlerce insan ya öldürülmüş, ya da sürgün edilmiştir!.. Bunu onaylamak mümkün değildir!... Ama, kabul edelim ki; Aynı "Alevi" kesim, "28 Şubat Süreci"nde, mevcut iktidarı devirip, bir "Alevi Diktası" kurmak için, "Sünni" müslümanların analarından emdiği sütü, burunlarından getirmiştir! (Karakaya, Yeni Akit, 29.11.2011).*

Yazara göre Aleviler, "*Dersim'in rövanşını almak ister gibi*" davranmışlardır. Üstelik bunu orduyu kullanarak yapmışlardır. İslamcı söylemde orduya yüklenen anlam, ordu-siyaset ilişkileri bağlamında Kemalist devrim ve özellikle devrimin Atatürk ve İnönü ile özdeşleşen kadrosu açısından genel olarak olumsuzdur. Ayrıca Yalçınkaya'nın (2005: 214) belirttiği gibi, Aleviliğin laik kesim tarafından İslamcı akımların yükselişi karşısında bir tür panzehir olarak yaratıldığı düşüncesi de yaygındır. 28 Şubat sürecinin İslamcı-muhafazakâr iktidar oluşumuna karşı düzenlenmiş bir tertip olduğu algısı da bu anlamı pekiştirir. Bu çerçevede ordu, CHP ile özdeşleşen asker-sivil bürokrasinin bir unsuru olarak rejimin kurucusu ve koruyucusudur. Yukarıdaki satırlarda asıl dikkat çeken husus, böylesi pejoratif anlamlar yüklenmiş olan askeri yapının *kindarlık*la damgalanan Alevi kimliğiyle ilişkilendiriliyor oluşudur. '*Alevi Diktası*' ve '*Sünni Müslümanlara zulüm*' ifadeleri, Alevi kimliğine karşı oluşan korku, tedirginlik ve tekinsizliğin en somut dışavurumudur.

> *Meselâ, "mezhebi aidiyet"ini hiç bilmediğim eski 1. Ordu Komutanı ve şu an "Ergenekon sanığı" olan Org. Çetin Doğan'ın; emrindeki "Alevi komutanlar"a şu talimatı verdiği, "dâvâ dosyası"nda mevcuttur; "Din, en büyük teh-*

likedir!.. En nefret ettiğim ses, ezan sesidir! PKK, bizim işimiz değil!.. Onlarla çarpışmaya Alevileri değil, Sünnileri sürün! Güneydoğu'da bizimkiler postu deldirmesin! PKK ile savaşta; bırakın, Atatürkçü de olsa, Sünniler ölsün!" Düşünebiliyor musunuz; bu adamın hazırladığı Balyoz Darbe Plânı eğer başarıya ulaşmış olsaydı; "74 yıl önce Alevilerin katledildiği" gibi, bu defa da "Sünni"ler katledilecekti! Hem de, "Türk" olsalar bile! Dahası, "Atatürkçü" olsalar bile! Bu örneği verdim ki, ne demek istediğim daha iyi anlaşılsın! (Karakaya, Yeni Akit, 29.11.2011).

Yazar, darbe planı iddiasıyla açılan Balyoz davası sanıklarından olan Çetin Doğan üzerinden (gerçekliği kendinden menkul) bir komplo teorisi üretmektedir. Bu komployu inanılır kılmak adına (her ne kadar Doğan'ın "*mezhebi aidiyetini*" bilmediği belirtilse de), emir altındaki komutanların *Alevi* olduğu iddia edilmektedir. Üstelik de bu iddiaların sıradan bir komplo değil bir hakikat olduğunu pekiştirmek adına, 'dava dosyası'na ve 'mahkeme süreci'ne atıf yapılmaktadır. Böylece Alevilerin 'ordudaki konumu ve üstünlüğü'ne dikkat çekilmekte; dine, dinin 'kutsal değerlerine' ve özellikle de 'Sünnilere karşı düşmanlıkları'na vurgu yapılarak Alevilerin neden *biz* kategorisine dâhil edilmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Alevilerin bu düşmanlığı öylesine katı ve dogmatik bir karakter taşımaktadır ki, ne onlarla özdeşleştirilen Atatürkçülüğü, ne de milli değerleri tanımayacak derecede bir *kin*darlıktır bu.

Aleviliğe dair bu kavrayışın biçimlenmesinde komplocu zihniyeti besleyen 'mazlumluk/mağduriyet psikolojisi' ile 'popülist siyaset tarzı' gözden kaçmamalıdır. Tüm kötülüklerin bilinçli olarak tasarlandığına ve her daim pusuda beklediğine, hatta hakkedilen şeylerden yoksun bırakmak adına bütün düşmanların kutsal bir ittifak içinde olduğuna ilişkin mazlumluk psikolojisi (Açıkel, 1996: 184) özellikle Türk sağı'nda hakim bir paradigma olarak karşımızda durur. Bu mağduriyet kavrayışı, Türk sağ düşüncesinin özellikle İslamcı-muhafazakâr kanadı için daha da belirleyicidir. Yeni Akit yazarlarının Aleviliğe karşı tutumla-

rında da bu mağduriyet hali somut biçimde karşımızda durur. Muhafazakâr toplum katında tepkiyle karşılanan Kemalist devrimlerin Alevilerce böylesine benimsenmiş olması, gerek ordu gerekse sivil bürokrasideki (Adalet Bakanlığı teşkilatı başta olmak üzere) ve hatta CHP örgütü içindeki Alevilerin "*yoğun*" örgütlülük hali, Alevilerin hak etmedikleri bir düzen kurdukları yönünde kavrayış üretmektedir. O nedenle devlet örgütlenmesinin hemen her katına yerleşmiş olan ama kendini gizleyebilen bu kimliğe müteyakkız olmak gerektiği adeta bir sorumlulukmuşçasına tembihlenmektedir. Üretilen bu söylemsel yapı, kimlik temelli olmak üzere Alevilere dair yaygın bir toplumsal önyargıya işaret etmektedir: *İçimizdeki ötekiler* ya da *bölücüler*.

- İçimizdeki Öteki/Bölücü Olarak Aleviler: Aleviler ulusal güvenliği tehdit eden unsurlardan biri olarak görülmektedir. Cumhuriyet Gazetesi Dersim/Alevi kimliğini Kemalist değerlerle/rejimle uyum içinde olduğu müddetçe "kabul edilebilir" ya da "meşru" görüp, *biz*in bir parçası olarak değerlendirirken; Kürt kimliğinin öne çıkarılmasını ise devletin bütünlüğü açısından sakıncalı bulmaktadır. Birgit (18.11.2011), Dersim'de yaşananları "gerici bir isyan" olarak tanımlarken, konunun Kürtlerle ilişkilendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Birgit'e göre, "yaraları kaşıyarak" CHP'nin ve Cumhuriyet'in değerlerini hiçe sayan "gerici bir isyanın" savunusunu, *dış mihrakların* Türkiye üzerindeki *politikalarını* hesaba katmadan dile getirmekle oy avcılığı peşinde olan iktidarın elini güçlendiren Aygün, '*kasten*' böyle davranmaktadır. "*Dersim isyanı, gerici Şeyh Sait ve Ağrı isyanlarının bir devamıdır. İsyan, Cumhuriyet rejimiyle feodal kalıntılar arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır*" (Arcayürek, 02.12.2011). "*Kürt (Dersim) isyanları*" tanımlamasıyla söz konusu kasıt netleşmektedir: "*Dış basın, "mağdur ve masum Kürtlerden özür dileyen ilk Başbakan" diye iltifatlarını esirge*[memektedir]" (Arcayürek, 26.11.2011). Metindeki vurgulamalar ve "Dersim İsyanı" tanımı, yazarın, Kürtlerin "mağdur ve masum" olduğuna inanmadığı yönünde bir kanaat taşıdığı izlenimi vermektedir. Bu çerçevede etnik vurgunun, Aleviliğin konumunu belirleyici bir etken

olduğu belirtilmelidir. Arcayürek'in (18.11.2011) "*Kılıçdaroğlu Kürt mü, Türkmen mi? Bu bilmeceyi çözmesi gerekiyor!*" ifadelerine bakılırsa, Türkmen Alevi olmak "iyi/makbul" Alevi kimliğini, Kürt Alevi ise "kötü/makbul olmayan" Alevi kimliğini refere etmektedir.

Gazete yazarlarından Tan ise (18.11.2011), "Aygün'ün Dersim Projesi... BDP'liler mi CHP'lilerden rol çalmaya çalışıyor, yoksa CHP'liler mi BDP' den? BDP'li Demirtaş milletvekili arkadaşlarıyla birlikte terör örgütü destekçisi KCK üyesi olduklarını belirterek kendilerini özel yetkili savcılığa ihbar ettiler. Ama CHP Tunceli (pardon Dersim) milletvekili Hüseyin Aygün onlardan önce davranmıştı" ifadeleriyle, Dersim Aleviliğinin Kürtlük meselesine ortak olmaması gerektiğine dair ipuçları sunmaktadır. Aygün'ün meseleye taraflı yaklaştığı "pardon" terimiyle ifade edilirken; Tunceli'nin Kürtçe ismine vurgu, söz konusu tarafı işaret etmektedir. 'Dersim projesi' yürürlüğe konmuştur. Varsayılan bu proje ile 'bölücü unsur' olarak kodlanan BDP ve KCK ilişkilendirilmekte, Aygün de dâhil olmak üzere tüm bu aktörler ise birbirleriyle ve terörle eşleştirilmektedir. Benzer bir kaygıya dayalı akıl yürütme, Arcayürek'in yazısında da (31.12.2011) görülür. Arcayürek'e göre, Uludere Olayı'na yaptığı yorum Aygün'ün tarafgirliğini göstermektedir. "Hemen sahnede görünen" Aygün, "33 Kürt'ün bir mağarada öldürülmesi emrini veren Orgeneral Mustafa Muğlalı'nın olayı ile 35 Kürt'ün bombalanarak öldürülmesini" aynı kefeye koydu... Kılıçdaroğlu olayın sorumlusunun hükümet olduğunu söyledi ve ardından Hüseyin Aygün'e; "33 Kurşun'un 2011 AKP versiyonudur bu" diyerek arka çık[mıştır]". Yazıda kullanılan "(BDP'liler) Bir yere getirecekler, ha Dersim, ha 35 kişinin "katliamı", fark yok diyecekler" ifadesine bakılırsa, her iki olayın ortak çıkış noktası olarak Kürtler görülmekte, Uludere Olayı ile Dersim Harekâtı bu noktada birbiriyle ilişkilendirilmektedir.

Yeni Akit'in söylemlerinde ise Alevilerin, ayrılıkçı/bölücü olarak betimlenip ötekileştirilen Kürtlerden bir farkı olmadığı görülmektedir. Bunun dışında Dersimli bir lider olarak Kılıçdaroğlu'nun 'Türkmen mi

yoksa Kürt mü' olduğuna dair tartışmalarda, "*Kürtlüğünü inkâr ettiği*" (Karakaya, Yeni Akit, 25.11.2011) vurgulanarak, hem Alevilik, hem de Kılıçdaroğlu nezdinde pejoratif anlam yüklü *inkârcılık* damgasıyla CHP de itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır.

> *Şimdilik bu kadar!" Demek ki, "gerisi" de gelecek! Bu "talep"ler yerine getirildiğinde, herhalde BDP gibi, "özerklik" filân da isteyecekler! Sen misin "özür" dileyen? Sen misin, "özür" dilemekle, Dersim'deki "vahşet ve katliamı" kabul eden? O halde, al sana fatura!"Tazminat öde, toprak ver! (Karakaya, Yeni Akit, 26.11.2011).*

"*Bitmeyen İstek Listesi*" başlıklı yazısında Karakaya, Başbakan'ın devlet adına Alevilerden özür dilemesinin "*Hiç olmazsa, bir 'teşekkür'ü haket*(tiğini)", oysa Alevilerin teşekkür etmek yerine birçok talepte bulunduklarını vurgulamaktadır. Demek oluyor ki, *makbul Alevi* aynı zamanda *talepkâr* değil, *itaatkâr* bir Alevi olmalıdır. Diğer bir deyişle talepkarlık, Alevi kimliğine karşı hoşgörü veya tahammülün sınırını oluşturmaktadır.[34] İfadedeki '*tazminat*' vurgusu ve '*toprak talebi*' kaygısı Alevilerin hem Ermenilere benzer derecede düşmanlıkla ilişkilendirildiğini, hem de bölücü bir unsur olarak etiketlendiklerini göstermektedir.[35] Nitekim BDP benzetmesiyle, Kürt sorunu üzerinden iki ayrı *öteki*

---

34 Söz konusu talepler arasında, laiklik ilkesi temelinde devletin eşit bir tutum geliştirerek Sünni/Hanefi DİB'de temsil hakkı vermesi; okullarda Sünni/Hanefi içerikli din derslerinin zorunluluk kapsamından çıkartılması ve cemevlerinin ibadethane olarak kabulü en başta gelenleridir.

35 Bu algının temelinde 1970'lerde ortaya çıkan (sözde) bir belgede yer alan, Türkiye'nin Kürdistan ve Alevistan'ın kurulmasıyla bölüneceğine dair planlar yer almaktadır. Yurtdışındaki Alevi topluluklarının faaliyetlerinin de etkisiyle Alevi kimliğinin uyanışını takip eden süreçte, Almanya'da oluşan Kızıl Yol hareketinin Alevistan tahayyülü de söz konusu algıyı beslemiştir. Öte yandan gerek Kızıl Yol'un gerekse sözde planın yer aldığı belgenin, Türk istihbaratı tarafından Alevi kimliğinin yükselişini kesmek maksadıyla Türk milliyetçilerinin ve Sünnilerin tepkisini odaklamak için oluşturulduğu şüphesi de mevcuttur (Bruinessen, 2013: 50; 108-109). Yalçınkaya'nın saptamasıyla Alevistan üzerine üç farklı anlamlandırma mevcuttur: Başta Rusya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinin, Türkiye'yi içten yıkmak ve tarihi emellerine kavuşabilmek için Zaza ve Kürt Alevilerini

kimliğin (Kürtlük ve Alevilik) eşleştirilmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, gerek Alevilik gerekse Kürtlük *bölücülük* göstergesi üzerinden aynılaştırılmaktadır.

Karakaya, Seyit Rıza hakkındaki tartışmalardan yola çıkarak Alevilere dair bazı önyargıları da yeniden üretmektedir. Yazara göre "*Seyit Rıza denilen bu adam, hem 'Kürtçü', hem de Seyyid*" olamaz. Bu anlamda o ve onu "kahraman kabul eden birçok Alevi derneği" *sahtekâr*dır. Seyit Rıza'yı kahramanlaştıran Aleviler aslında gerçek niyetlerini göstermektedir:

> *Ne olduğu belirsiz!.. "Alevî" değil, "Kızılbaş!" "Kürt" değil, "Türkmen!" "Direnişçi" değil, "İsyancı!" "Kahraman" değil, "hain!" İşin tuhaf tarafı; "Kızılbaş Türkmen" olduğu halde "Kürtçülük" yapmış, "Arap soyu"ndan gelmediği halde, kendisini "Seyyid" olarak göstermiş! (Karakaya, Yeni Akit, 02.12.2011).*

Alıntılanan satırlardaki damgaların her biri, Alevilerin müphem/şaibeli bir kimlik taşıdığına ve Kürtler gibi "*bölücü*" olduklarına dair rasyonalize edici kanıtlar kabilindedir. Özellikle "*ne olduğu belirsiz*" ifadesi, müphemleştirmek ve dolayısıyla tekin olmayan bir kategoriye hapsetmek adına son derece stratejik bir dilsel ifadedir. Öyleki, *Kızılbaş*; Şii *İran yanlısı bir iç düşman* olması da muhtemeldir. Bu anlamı sabitlemek için de, Seyit Rıza'nın ailesinin geçmişten bu yana hep sorun teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Yazarın üstü kapalı olarak ima ettiği şey ise, aynı sorunun bölgede bugün de sürdüğüdür:

> *Bu Tunceli hiçbir zaman durulmadı... Yine başımıza dert olacağı kesindir (Karakoç, Yeni Akit, 20.11.2011).*

---

kullanarak bir Alevi devleti kurmaya çalıştıklarına dair bir komplo teorisi mevcuttur (2005: 102-106). İkincisi mevcut şüpheyi doğrularcasına Alevi ulusu tasarlamaya yönelik bir hareket olarak Kızıl Yol'un söylemidir ve komplo teorilerini beslemiştir (2005: 116). Üçüncüsü ise Aleviliğin bir ütopya olarak nitelendirilmeye çalışıldığı Alevistan kurgularıdır (2005: 123).

Öteki zaten "*isyankâr*"dır, sorunludur. Ötekileştirilmiş kimlik olarak Aleviliği betimleyen bu tür karakteristik özellikler, onunla *özcü* bir mantık çerçevesinde ilişkilendirilmekte; bu nedenle *öteki*nin *ötekiliği* sabitlenmektedir. Hatta yazar, geçmişe de göndermeler yaparak savını meşrulaştırmaya çalışır. Buraya kadarki anlatımlarda Alevi kimliğini karakterize eden nitelikler arasında zikredilen "isyankârlık, Kürtçülük, ayrılıkçılık, bölücülük, inkârcılık, talepkarlık, sahtekârlık, Kızılbaşlık, Şah İsmail/İran yanlısı olmak" vb. damgalar, aslında Alevi kimliğini *bölücülük* ya da *iç düşman* kategorisi üzerinden değersiz, iğrenç, basit, insandışı kılarak, onu şeytanlaştırmaya yönelik stratejiyi göstermektedir. Bu tür düşmanlaştırıcı/hainleştirici/ şeytanlaştırıcı stratejinin, söylemsel olarak ve bilhassa retoriksel araçlar ve metaforlarla inşa edildiğini belirtmek gerekir.

> *Henüz Kürt açılımının yaraları sarılamamışken bir de şimdi Alevi meselesi gündeme gelmiştir. Bu meseleyi sadece kimi Alevi çevreler değil aynı zamanda Kuzey Iraklı Kürtler bile istismar ediyor ve Türklerin bir günahının ve kötü sicilinin daha ortaya çıktığını ileri sürüyorlar. Yani çifte bir istismar söz konusudur… Sadece Kuzey Iraklı Kürtler veya Dersimli Aleviler değil, sinsi sinsi pusuda bekleyen Batılılar da Türklerin yeni bir katliamlarının ortaya çıktığını düşüneceklerdir. Yeni bir malzeme daha keşfettiklerinden dolayı ellerini ovuşturuyor olmalılar (Özcan, Yeni Akit, 28.11.2011).*

Genel olarak *biz-öteki* ilişkisinde öteki kategorisini oluşturan dış grupların, iç grup karşısında her zaman için birbirleriyle işbirliği halinde oldukları algısı vardır. *Ötekiler* bitmek tükenmek bilmeyen komplolarıyla *bizi* yok etmek için fırsat kollar (Moscovici, 1996). Yukarıdaki satırlarda böylesi bu komplocu algının öne çıktığı göze çarpmaktadır. Kürtler, Aleviler ve Batı, Dersim'i *kurcalamaktadır*. Amaçları geçmişteki gibi "*karalamalar*" yaparak Türkiye'yi zayıf düşürmek, en nihayetinde de bölmektir. Batılı güçler başta olmak üzere düşman kategorisinde yer alan ötekilerin en önemli amacının, 'Türkiye'nin yükselişini engellemek' olduğu söylemi, esasında Türk politik yaşamındaki güvenlikçi

zihniyet temelinde gelişen milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı söylemin en karakteristik özelliğidir. Yeni Akit yazarı Özcan'ın da konuya böylesi bir zihniyetle baktığı açıktır.

Özcan (28.11.2011), "*Aleviler Şah İsmail'le yüzleşmeli!*" başlıklı yazısında anakronik bir mantıkla Alevileri Şah İsmail ile özdeşleştirerek eleştirilerini sıralar:

> *Mesele Yavuz'a gelecekse siz de o zaman Şah İsmail'in hesabını verin! Onun peşine düşerek Anadolu'yu kan revana boğan atalarınız namına özür dileyin! Neden Şah İsmail'in yaptıklarının hesabını vermiyorsunuz. O Şah İsmail ki dini alet ederek şeyhlikten şahlığa geçmiş ve mezhep değiştirmeyenleri katletmiştir. Anadolu'da Aleviler devlete düşman olarak da olsa varlıklarını sürdürmüşlerdir. Lakin İran Alevileri Şiilik içinde eritilmiştir. Sadece Sünniler değil Aleviler de İran'da zorla ve çaresizlikten dolayı Şiileştirilmişlerdir. Lakin Aleviler Dersim meselesinde olduğu gibi 'baltanın sapı bizden' şeklinde düşünerek kendi adamlarına kıyamıyorlar, aksine arka çıkıyor ve vurun abalıya şeklinde öteki belledikleri Yavuz'a sataşıyorlar. Bütün hınçlarını ondan alıyorlar. Tarihle yüzleşemedikleri için! Hâlâ yanlış tarafı tutmanın ve ülke içinde fitne ve fesat kazanı kaynatmanın faturasını Yavuz'a kesiyorlar. El insaf. Bundan dolayı da Başbakan Erdoğan o meseleyi hiç kurcalamayacaktı. Asabiyet gereği onlar kötü taraf kendilerinden de olsa onu tutacaklar ve yere göğe koyamayacaklardır. Sapı kendilerinden olduğuna göre alan memnun veren memnun! Sana ne? Onlar Şah İsmail'e kem nazarla bakmadıkları gibi İnönü ve benzerlerine de bakmayacaklardır.*

Yazar, Aleviliğin, tarihi bir dış düşman olan Şah İsmail'in zorlama ve baskısıyla Anadolu'da yaygınlaştırıldığını vurgularken, bu nedenle Alevilerin "devlete düşman" olduğunu da eklemektedir. Tarih boyunca olduğu gibi bugün de Aleviler "düşman"dan yanadır, zira bu onların yaratılışlarında var olan, değişmez bir tözdür. Dikkat edileceği üzere, yine özcü bir tavırla Aleviliğin devlet göstereni üzerinden düşmanlaştırıldığı görülmektedir. Çünkü içerideki öteki/düşman olarak Alevilik, dışarıdaki öteki/düşman olan Şiilik ve Şah İsmail ile özdeşleştiril-

mektedir. Bu doğrultuda Aleviler, her durumda 'birbirlerini tutan', Türklere/Sünnilere *karşı* organize bir harekettir. Öyle ki gazete yazarlarından Çiçek, gündeme getirilen Dersim konusunun bir "*Türk Baharı*"na yol açabileceği kaygısını dile getirir: "*Dersim diye dövünmek*" ve Dersim'i tartışmak bu nedenle sakıncalıdır:

> *…Bir kesim Çaldıran'ı deşiyor, camiye alternatif cemevi deyip duruyorlar. Saha oldukça mayınlı. Şu ana kadar Kürtçülükle ülkenin başı dertte iken şimdi de Alevîciliği tâ Dersim'den itibaren kaşırsak bakarsınız bu yara hiç iyileşmeyecek şekilde mikrop kapar. Kürtçülük, Alevicilik, Ermenicilik, vatan toprağı bu kadar ağır yükü kaldırabilir mi bilemem… (Çiçek, Yeni Akit, 30.11.2011).*

Yazarın kullandığı "*dövünmek*" ifadesine bakılırsa, Dersim meselesi gerçekçi ve gerekli bir sorun değildir. Tartışmaları Kürt sorunu ve Ermeni Tehciri ile ilişkilendiren yazar, "*Alevicilik*" ifadesiyle bunun da diğerlerine benzer nitelikte bölücü bir unsur olabileceğine dikkat çeker. Yazar, ilgisiz bir bağ kurmuş gibi gözükse de bir *öteki'yi* hatırlatarak başka bir *öteki'yi* işaret etmekte; böylece okuyucuyu iki unsurun da aynı nitelikte bölücü olabileceği konusunda uyarmaktadır. Yazının devamına bakıldığında, aslında ne Dersim ne tehcir özür nedeni değildir, ikisi de *dış mihrakların uydurmasıdır*. "*Çaldıranı deşmek*" ifadesi ve Cemevlerinin "*camiye alternatif*" olarak nitelendirilmesi bu korkuyla ilişkilidir: Birileri bunu kasten yapmakta, "yaraları kaşımaktadır"; düşman tarafından verilen zararı/yarayı tekrar açmaktadır. "*Kini*" harekete geçirmeye çalışmaktadır. Burada sözü edilen kin, öteki olan Alevinin kinidir. Aleviler kin duydukları için, yazarın *yara* olarak betimlediği Dersim konusunu tekrar açmaktadırlar. Çünkü *öteki*, *biz*'e karşı her zaman kindardır. Yazının devamında olağan şüpheliler de belirtilmiştir: Batılı "*müttefiklerimiz*". Tam da, *öteki*nin tanımına uygun bir biçimde, *dost görünen ama gerçekte düşman olagelen Batı* söylemi devrededir artık. Bu dış düşmanlar, içerideki işbirlikçileriyle (Aleviler) beraber Türkiye'yi bölmek için uğraşmaktadırlar. *"Ola ki o yaralar batılı*

müttefiklerimizin mikroplarından kaparsa, yıkıcı unsurları başımıza bela ederiz, Arap Baharından Türk Baharına geçiş başlar" (Çiçek, 30.11.2011). Müttefik gözüken *Batı'nın mikropları* metaforu önemlidir. Zira ülkenin başına her ne bela, musibet, fitne, fesat geliyorsa; bunların hiçbiri içsel sorun ve krizlerle ilişkilendirilmemekte, hepsi tipik bir günah keçisi yaratma mantığıyla dışardan yönelen tehditler olarak kurgulanmaktadır. Karakoç (27.11.2011) da bu meselenin mezhep çatışması doğurma riskine dikkat çekerken, 'temel hak'ları, farklı unsurların 'talepler'ini ve 'çoğulculuğu' bölücü unsur olarak görmektedir. Klasik argümanla, 'Türkiye'nin gelişmesini, ilerlemesini istemeyen dış güçler'in buna ket vurmak için birtakım planlar-komplolar içinde olduklarına işaret edilir. Bu bağlamda genel olarak Yeni Akit yazarlarının, Alevilerin taleplerini sakıncalı buldukları ya da talepleri tehdit algısı üzerinden kaygıyla karşıladıkları söylenebilir.

> *İşte cem evleri alevi-bektaşi tarikatının bir nevi canlanmasıdır. Her yerde cem evleri yapılıyor, bunların büyük bir çoğunluğunu AK Partili belediyeler yapıyor ve destekliyor. Herkes kendi inancını yaşasın diye. Alevi bektaşiye cem evi fiilen serbest. Ya nakşilere, kaadirilere, halvetilere ve diğerlerine aynı hak verilmiyor? Buralar ibadethane midir? Buralar cami değildir, ama ibadet edilen yerlerdir. İslam, ibadet için temiz olan her yeri uygun bulur. Fakat cem evlerinin ibadethane ilan edilmesi bu echelin ilkel hinliklerinden biri. Müslümanlığın içinden başka bir din çıkarmak! (Yenihaber, Yeni Akit, 29.11.2011).*

Alevi kimliğinin en büyük talepleri arasında yer alan ve Sünni gelenekle farklılığı somutlaştıran cemevi göstereni, yazar Yenihaber için son derece önemlidir. Zira yazar, bir taraftan Sünnilik temelinde *bizlik* kimliğini diri tutabilme ve bunun asli unsur olduğunu hatırlatma çabasındadır. Öte yandan Aleviliğin hak din değil batıni olduğunu, dolayısıyla toplum katındaki yaygın kanaate paralel biçimde 'Aleviliğin sapkınlığı'nı vurgulamak, böylelikle de söz konusu inanç biçimini değersizleştirmek ve basitleştirmek adına cemevlerinin ibadethane olmadığı konusunda okuyucuyu uyarmaktadır. Hatta cemevleri, *sapkın*

olarak damgalanan Alevilik inancının canlan(*dırıl*)ma aracı olarak kodlanmıştır. Cemevlerini ibadethane olarak *tescilleme uğraşısı*, Aleviliğe din statüsü vererek İslam'ı bölmeye çalışan Kemalistlerin bir oyunudur.[36] Bu bağlamda Cumhuriyet Gazetesi'nin de politik kimliği itibariyle sol'la -özellikle de ulusal sol'la- ve CHP ile özdeşleşmesi nedeniyle İslam düşmanı olarak kodlandığı görülmekte ve İslam'ı bölmek amacıyla Alevilere prim verdiği iddia edilmektedir. Benzer bir eşleştirme, Karakoç'un yazısında da mevcuttur:

> *İsyan çıkartanların torunları bugün hep CHP'li… Az kaldı az!.. KERBELA hadisesinden dolayı da özür dilenmesini isteyecekler… Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'i hezimete uğratması için de özür talebinde bulunurlarsa hiç şaşmayın... Meselenin kökünde TAZMİNAT yatmaktadır, mal-mülk, toprak iadesi vardır… Oldu olacak, PKK yetkililerinden de özür dilesin sayın Başbakan… Kayıp kızlar ne oldu sorusu okudum... Hani şu TEHCİR sebebiyle aileleri tarafından bırakılan ERMENİ kızları… Tehcirden kurtulmak için Tunceli dağlarına sığınıp "Biz Kürdüz" diyen Ermeni kaçkınlarının isyanlarında dâhil olmadığı söylenebilir mi? (Karakoç, Yeni Akit, 27.11.2011).*

Yukarıda alıntılanan satırlar, iki düşmana işaret etmektedir: İsyancılar/Aleviler ve onların yer aldığı örgütsel çatı olarak CHP. Bu durumda CHP bir şer odağından farksızdır. Kerbela ve Şah İsmail gösterenleriyle de, Alevilerin *biz*e/Sünnilere karşı tarihsel "düşmanlığına" gönderme yapılmaktadır. PKK'ya yapılan gönderme ise, okuyucuya Dersim konusunun ve Alevilerin hangi minvalde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir: *Aleviler bölücüdür*. Bir diğer eşleştirme ise Ermeniler ve tehcir konusunda görülmektedir. Daha önce değinildiği üzere, tarihsel düşman olarak kodlanmış olan Ermeni kimliği üzerin-

---

[36] Sünni ortodoksinin konuya bakış açısını görmek açısından Dilipak'ın yorumu önemlidir. Dilipak, Nokta Dergisi'nde yayınlanan röportajda *"Alevilik bir din olmadığı gibi mezhep de değil. Bir mezhebin farklı bir yorumudur. İslam'ı Hristiyan bir temele çekmek isteyenlerin, bağımsız camiler örgütleyerek dini kendi içinden çökertmek için giriştikleri, kaleyi içerden fethetmeyi amaçlayanların bir komplosudur"* demektedir (akt. Yalçınkaya, 2005: 214).

den Kürt ve Alevi kimlikleri "*şaibeli*" hale getirilmektedir. Örneğin Dilipak (23.11.2011) da, Dersim'de Hamidiye alaylarının ve Kürt milislerin rolüne dikkat çekerek, Ermeni köylerinin boşaltıldığını, dolayısıyla bazı Ermenilerin "*Biz Aleviyiz, Kızılbaşız, diye kurtulmaya çalış(tığını)*" aktarmak suretiyle, Kürtlük-Alevilik-Ermenilik kimlikleri arasındaki geçişgenliği vurgulamaktadır. Söylemin bu yönde inşası, Alevilere dair müphemlik ve tekinsizliği en somut haliyle pekiştirmektedir: *Dersimli Aleviler Ermeni kökenli olabilir*. Gerek Kemalist gerekse İslamcı söylemde Dersimlilerin Ermeni kökenli olabileceğine dair "şüphe"nin öteden beri mevcut olduğunu belirten Aksoy'un (2012) da işaret ettiği üzere, "lekeli kimlik" olarak damgalanan Ermenilik aracılığıyla Dersim üzerinde Türk-İslam hegemonyasının ve Kürtler arasındaki farklılıkların pekiştirildiği söylenebilir. [37] Özetleyecek olursak, bu alt başlık çerçevesinde ön plana çıkan en önemli söylemsel algı, Alevilik karşısında duyulan kuşku ve korkudur. Bu kuşku ve korku, makbul yurttaşı karakterize eden Sünnilik temelinde inşa edilen ulusal kimliği pekiştirmeyi; *biz*i bir arada, diri ve bilinçli tutmayı, bu sayede politik düzeni ve toplumsal huzuru korumayı olanaklı kılan bir şeytanileştirmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda Alevi kimliği, örnekleri görüldüğü üzere değersiz, insandışı, hatta en temel hakları bile kerhen tanınan, kültürel/ahlaki açıdan iğrenç niteliklerle damgalanmaktadır.

---

[37] Ermeniler ve Kürtlerin geçmişte bir arada yaşadıklarını, bu açıdan Sünni Türk/Kürtler de dâhil olmak üzere bölgedeki çeşitli unsurların kaynaştıklarını ifade eden Aksoy (2012), Alevilerin Hristiyan Ermeniler olduklarına dair algının, tehcir yıllarındaki dayanışmanın öncesinde, 19. yy'da bölgedeki misyonerlerin yorumları ve birtakım "siyasi motivasyonlarla" alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan söz konusu algı, Aksoy'un da işaret ettiği üzere Türk Tarih Kurumu Başkanı Halaçoğlu'nun gazetelerde yer alan Türkiye'deki Kürtlerin % 30'unun "aslen" Türkmen, Kürt Alevilerin ise tehcirden kaçan Ermenilerden oluştuğu iddiasıyla ifadesini bulmaktadır: *(Halaçoğlu)"Benim elimde Ermeni ismi, onun Türk ismi ve hangi mahallede oturduğuna dair liste var. Ama bunu hiçbir zaman açıklamayacağım. Yaşadıkları huzuru bozmam. Bu bir tehdit olarak da algılanmasın" dedi. Halaçoğlu, 'Ermeni dönmelerin' 1920'lerdeki sayısının 90-100 bin civarında olduğunu bugünkü sayılarını 'söyleyemeyeceğini' de sözlerine ekledi", bkz. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno =230688*

Son söze geçmeden evvel kısaca toparlamak gerekirse, Hüseyin Aygün'ün tarihsel süreçte Alevilerin ve Dersimlilerin sorunlarını dile getirmek adına Zaman Gazetesi'ne verdiği mülakata binaen, Kemalist yazarlar bu çabayı rejim karşıtı olarak damgalanan İslamcılara destek olarak anlamlandırmışlar ve Aygün gibi aktörler üzerinden Alevileri "kötü" özne olarak kodlamışlardır. Tartışmalara Yeni Akit Gazetesi üzerinden katılan İslamcı-muhafazakâr yazarlar ise bu çabayı –Alevilere karşı "temkin"i elden bırakmaksızın– CHP/tek parti dönemi politikalarını yermek ve aynı zamanda İslam'ın Sünni/Hanefi yorumunun *ötekisi* olan Aleviliği şeytanlaştırmak olarak okumuşlardır. Bütün bu yorumlama ve anlamlandırma çabaları, Alevilerin/Aleviliğin amorf bir kimliğe dönüştürülerek araçsallaştırıldığına işaret etmektedir.

Sonuç Yerine

Kimlik(ler) gibi toplumsal gerçeklik(ler) de bir inşadır. Zorunlu olarak *öteki*nin varlığına ihtiyaç duyan kimlik(ler), sosyalleşme sürecinde öğrenilerek içselleştirilir. Böylece, "büyük" kolektif kimliklerini sahiplenen bireyler, aidiyetleri doğrultusunda ötekileriyle arasındaki sınırları belirler. Bu süreçte *öteki*, kabullenmek istemediğimiz ya da özdeşleştiğimiz gruba yakıştıramadığımız tüm olumsuz niteliklerin taşıyıcısı olarak karşımızda durur. O nedenle ötekinin *tiksinilen varlığı*nın yaşanılan somut dünyadan dışlanması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Sıradan insanların gözünde "doğal" ya da "yerli yerinde" olarak algılanan bu düzenin/gerçekliğin, esasen bazı normalleştirme süreçleriyle kurulduğu bilinir. Medya, söz konusu normalleştirmeyi sağlayan en etkili ideolojik araçlardan biri olarak, iktidarın/egemenin söylemlerinin manipülasyon yoluyla kitlelere ulaşmasını olanaklı kılmaktadır.

Bu çalışmada medyanın söylemsel etki alanı dolayımıyla, gerek Kemalist söylemin gerekse Sünni ortodoksinin bakış açılarını netleştirmek üzere, *biz-öteki* ilişkisinin sınırlarının nasıl çizildiği ve ötekiliğin bir tür şeytani kimliğe nasıl dönüştürüldüğü, Alevilik üzerinden incelenmiştir. Diğer kimlikler gibi sürekli inşa halinde olan Alevi kimliği-

nin, tarihsel süreçlerin yarattığı algılar ve sosyo-kültürel birikimler paralelinde ötekileştirildiği bir vakıadır. Geleneksel olarak devletin bekası idealine dayanan faydacı politikalar, dönemsel olarak etnikliğin, dinin, dolayısıyla da halkın/yurttaşın yeniden tanımlanmasına yol açabilmektedir. Üstelik yeniden yaratma süreci, geçmişten bugüne türlü baskı politikalarını ve şiddeti beraberinde getirebilmektedir. Aleviler de etnik ve dini farklılıkları çerçevesinde ulusun asli unsurlarıyla her dönem bütünüyle uyuşamadıklarından, söz konusu baskı ve şiddetten fazlasıyla paylarına düşeni almışlardır.

Alevi kimliği özellikle 90'lardan itibaren diğer kimlikler gibi kamusal alanda görünür hale gelmiştir. Ecevitoğlu (2011) ve Ata (2013), Alevi kimliğinin devlet tarafından "makul" bir biçimde yeniden inşa edilmek istendiğine dikkat çeker. Modernleşmenin etkisinin Alevi kurumlarında yarattığı çözülme, Aleviliğin yeniden tanımlanmasını gerektirirken, devletin inşa talebi ile bu gereklilik örtüşmekte; dolayısıyla da süreç Aleviliğin devlet tekeline girmesi ihtimalini doğurmaktadır (Ecevitoğlu, 2011: 137). Yakın zaman önce gündeme gelen cami-cemevi projesine dikkat çeken Ata (2013), projenin Sünni cemaate bağlı bir vakıf yoluyla gündeme getirilmesini ve "kültürel tesis" olarak nitelendirilmesini, Sünniliğin zaten çözülmeye uğramış Aleviliği asimile etme çabası olarak yorumlamaktadır. Kaldı ki *Alevi Çalıştayı Nihai Raporu* da, cemevlerini "ayrışma ve bölünmeye yol açabilecek", "birlik ve beraberliği bozucu" nitelikte tanımlayarak, bu konuda ciddi bir samimiyetsizlik sorunu olduğunu ortaya koymuştur (Ata, 2013). Aslan (2008) da devlet, Diyanet, İslamcılar ve Aleviler tarafından yapılan farklı Alevilik tanımlarına ve inşa halinde bir kimlik olarak Aleviliği konumlandırma çabalarına dikkat çeker. Aleviliğe dair tanımlamaların bu kadar çok ve farklı olması, Aleviliğin, dikkate değer bir kimlik talebi olmadığı yönünde yorumlanmasının yolunu açmaktadır (Ecevitoğlu, 2011: 138). Gezi Parkı direnişi gibi somut vakıalar ise ötekileştirilen Alevi kimliğinin, politik açıdan nasıl araçsallaştırıldığını örneklemesi adına anlamlıdır. Özellikle direnişe katılanların % 78'inin Alevi olduğu vurgusu, mar-

jinalleştirilen bir toplumsal hareketin, damgalanmış olan Alevi kimliği üzerinden olumsuzlanmasına örnek oluşturmaktadır. Bu rakam, Kaya'nın (2014) da işaret ettiği üzere, genel olarak 'ezilen kesimlere mensubiyet' dolayısıyla "seçici bir şiddete" maruz kalmak üzerinden izah edilmesi gerekirken, tam aksine, toplumsal hafızada Alevilere dair tortulaşmış imgeler aracılığıyla Gezi'yi Alevileştirme çabası daha ağır basmıştır. Aslan (2014) da, Gezi Parkı direnişinde hayatını kaybedenlerin Alevi oluşunun ifşa edilmesiyle Alevilerin ötekileştirildiğini vurgular. Alevi kimliğini dile getirmenin bile ayrıştırıcı, kutuplaştırıcı bir üsluba sahip olduğuna dikkat çeken Aslan, Aleviliğin damgalanmış bir kimlik olması nedeniyle "*münasebetsiz", "huzuru kaçıran*" ve "*ayıp*"lanması gereken bir ötekilik ürettiğini, bu nedenle "*politik bir tavır olarak bile Alevi*" olunamadığını belirtir. Bütün bunlar, ayrımcılıktan doğan eşitsizliklere çözüm üretmek yerine, Alevilere dair kalıpyargıları pekiştirmekte ve Alevi kimliği, tabulaştırılmış özü üzerinden yeniden inşa sürecine tabi tutulmaktadır.

Dolayısıyla Alevilik, devletin bekası doğrultusunda konjonktüre göre sürekli yeniden tanımlanan, araçsal/amorf bir kimlik olarak göze çarpmaktadır. Yalçınkaya'ya göre (2005), iktidarın baskıcı tutumunun yanı sıra, sözel kültüre dayalı, sürekli oluş niteliği de Aleviliğin kendisi hakkında konuşmasını engellemiştir. Fakat AKP iktidarı, Alevileri kendilerine dair konuşmaya çağırmakta, böylece mümkün olabilecek tüm tanımları denetim altına alarak, zaten yapısı itibariyle sürekli bir inşa halinde olan Alevi kimliğini kendi belirlediği çerçeve içinde sabitlemeye, kendine entegre etmeye çalışmaktadır. İktidarın Aleviliğe biçtiği "azınlık ya da mazlum" olma tanımlaması, onu her hâlükârda devlete entegre etmenin en büyük aracıdır (2005: 239, 216). Bu söylem, sahip olduğu niteliklerin tam tersine *mazlumiyet-gettolaşma ve diaspora* gibi tanımlamalar etrafında Aleviliği çevrelemekte; onu *kamp*a sürmekte ve adeta yeniden icat etmektedir (2005: 248). Çünkü Alevilik *mazlum* kategorisine yerleştirildiğinde, onu *mağdur* eden bir *zalim*den söz ediyoruz demektir. Buradaki zalim aktörden anlaşılması gereken, Kema-

list rejimdir/hegemonyadır. Dolayısıyla AKP iktidarı, mazlumluktan kurtarmak istermişçesine Aleviliği devlete entegre etmeye çalışan bir *kamp*a çekerek, Sünni ortodoksi çerçevesinde onu yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Ecevitoğlu da (2011: 143-144), gerek Alevilerin kimliklerini tanımlamaya "*zorlanması*", gerekse devletin tanımlama isteğinin "*yeni bir Alevilik icadı*"na; bambaşka bir Alevilik yaratılmasıyla sonuçlanma potansiyeline dikkat çeker. Tüm bunlar bir bakıma *aşkın bir kutsallık* adına toplumu düzenleme çabasıdır (2011: 154-155). Aleviler bu doğrultuda zaman zaman *dost*, zaman zaman da *düşman* olarak betimlenmektedir. Söz konusu betimlemelerde değişmeyen unsur ise "şaibe"dir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde politik ve dini olarak ötekileştirilen Aleviler, Cumhuriyet döneminde bunların yanı sıra *ahlaki* olarak da ötekileştirilmiş ve hatta en somut halleriyle birer şeytani varlığa dönüştürülmüşlerdir.

Yazılı basın aracılığıyla Alevi kimliğinin nasıl algılandığı ve inşa edildiğine dair inceleme sonucunda da görülmüştür ki, gerek Kemalist-laik gerekse İslamcı-muhafazakâr ideolojik söylemlerin taşıyıcıları olarak Yeni Akit ve Cumhuriyet gazeteleri, söylemlerine nesnellik ve meşruluk kazandırmak adına ortak bir tavır içerisindedirler. Bu çerçevede sabit kimliklere gönderme yaparak anlamları kapatan gazetelerin, Alevileri kendi söylemlerine ve bu söylemlerin uzantısı olarak iktidar politikalarına uyacak biçimde tanımlamaya çalıştıkları söylenebilir. Bu anlamda köşe yazıları tam da İnceoğlu'nun (2013: 76) habere dair ifade ettiği şu satırları karşılamaktadır: "Var olan egemen söylemlerin bir ürünü olarak, egemen ideolojinin bizlik tanımı üzerinden, söylem ve ideoloji ikilisini de yanına katarak, olumsuz, alaycı ifadeler, küfür, hakaret, aşağılama kullanarak ötekileştirdiği grupları, kamu güvenliğini tehdit edici, potansiyel risk ve tehdit saçan öcüler gibi sunarak, toplumdaki ötekine karşı önyargı ve nefret suçlarını kışkırtır". Böylesi bir söylem, ötekileştirilen kimliğe "toplumda size yer yok" mesajı vererek, ilgili kimliği taşıyan aktörleri pasifize edip, sessizleştirilmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda gazetelerin kullandığı imaların Alevileri

ötekileştirdiği, hatta insani değerlerden yoksun kılarak *şeyleştirdiği* de bulgulanmıştır. Yeni Akit Gazetesi'ne göre Alevi "*dinsiz/ateist*", "*sapkın*", "*ahlaksız*", "*utanmaz*", "*Sünnilere düşman*", "*kindar*", "*iç-dış ötekilerle işbirlikçi*", "*komünist*", "*isyankâr*", "*bölücü*", "*Kürt*", (muhtemelen) "*Ermeni dönmesi*", "*sahtekâr*", "*alkolik*" ve "*CHP*"lidir. Cumhuriyet Gazetesi'nde ise "*isyankâr*", "*bozguncu*", her an düşmanla işbirliği yapması mümkün olduğundan "*tekinsiz*", Kürt kimliğinden dolayı "*müphem*"dir. Özellikle Yeni Akit Gazetesi köşe yazarlarının Alevi kimliğini gayrı meşrulaştırmak adına, hem Alevileri karakter özellikleriyle tanımlamaya ve bu anlamda aşağılayıcı ve hakaretamiz bir dil kullanmaya gayret ettiği, hem toplum dışına atmak adına mazoşist, katil vb. ifadeleri sıklıkla kullandığı ve hem de komünist, solcu, sapkın türü siyasi etiketlerle damgalama stratejisini devreye soktuğu belirtilmelidir. Ayrıca Cumhuriyet Gazetesi'nden farklı olarak Yeni Akit Gazetesi, Alevi kimliğine dair özcü ve sterotipik ifadeleri, abartılı ve dramatize edici üslubu, tüm Alevileri homojenize edici bir türdeş kimlik üzerinden karakterize etmeyi, Ermeni dönmeliğine dair simgeleştirme kategorilerini de sıklıkla kullanmıştır. Dolayısıyla her iki gazetenin de Alevi kimliğine dair uzlaştıkları noktalar dikkat çekicidir. Özellikle Cumhuriyet Gazetesi'nin temsil ettiği Kemalist çizginin milat olma iddiası göz önüne alınırsa, Osmanlı geçmişinden kalan birtakım önyargıların gazete üzerinden süregelmesi oldukça anlamlıdır.

Her iki gazete de makbul Alevi'yi, kendi söylemleri doğrultusunda belirlemiştir: Yeni Akit Gazetesi, Kemalizm'le ve özellikle dinsel alanda uyguladığı politikalarla hesaplaşma çerçevesinde Dersim tartışmasını gündeme getiren ve destekleyenleri *doğru yolda* Alevi özneler olarak kodlamaktadır. Cumhuriyet Gazetesi ise, yine Dersim tartışması ve şeriatla özdeşleştirilen İslam karşıtlığı paralelinde, Kemalist politikaları sorgulamayan ve koşulsuz biçimde Kemalizm'i/CHP'yi destekleyen Alevileri *makbul Alevi* olarak görmektedir. Bu bağlamda Alevi kimliğinin amorf hale geldiği ve hem Sünni ortodoks söylem hem de Kemalist-laik seçkinler tarafından araçsal biçimde tanımlandığı açıktır.

Öte yandan her iki ideolojik söylemin aynı zamanda birbirlerini de Alevi kimliği üzerinden inşa ettikleri belirtilmelidir. Bu durumda her iki gazetenin de "kimlerin ortak ahlaki yükümlülük dairesi içinde olduğunu" belirlemeye çabaladığı, bu nedenle "dili kendi hizmetine sokarak bu konuda topluma sürekli mesaj" verme gayretinde olduğu söylenebilir. Her iki gazetede bu anlamda Yumul'un (2013: 129) işaret ettiği gibi, ideolojik söylemlerine uygun bir kolektif kimliğin içeriğini oluşturmaya, ona sosyokültürel bir geçerlilik kazandırmaya, bu doğrultuda ötekileştirilen kimliklere farklı anlamsal roller atfetmeye, aralarında ayrım yaparak kimlikleri iyi/kötü temelinde kutuplaştırarak makbul ve gayri makbul kimlik kategorileri yaratmaya çalışmaktadır.

Çalışmada vurgulandığı üzere *öteki*, *ben*in/*biz*in olmazsa olmazıdır. *Öteki*nin farklılığını düşmanlaştıran/şeytanlaştıran algılar sosyokültürel kodlarla kuşaklar arasında taşınmakta; medya aracılığıyla meşrulaştırılmakta; yaygınlaştırılmakta ve şiddete evrilmektedir. Türkiye'de milliyetçiliğin ortak bir payda olarak, söz konusu algıyı nefret söylemiyle besleyen ve hatta yaratan ideolojik bir zemin olduğu düşünülürse, çoğu zaman popülist politikaların hedefi olan *öteki*, özne olarak görülmemektedir. Nefret söyleminin yaygınlaşması ötekileştirilenlerin daha da görünmez hale gelmesine yol açtığından, *demokrasi* ve *birlikte yaşama kültürü* açısından da olumsuz sonuçlar doğurduğu ortadadır (Karan, 2012: 82-83; Keyman, 2013). Oysaki *"ötekinin olmadığı bir toplum arayışı anlamsızdır. Anlamlı olan arayış, bir toplumda çatışma yaratmayan, dışlayıcı olmayan öteki anlayışlarının nasıl kurulacağıdır"* (Tekeli, 1998: 2). Bunun ise mutlak bir kimlik inancı ve tek biçimlilikten ziyade, çok kültürlülüğü temel alan yeni bir bakış açısıyla mümkün olacağı öngörülebilir.

KAYNAKÇA

Acar, M. (2003), *Alevi Toplumu ve Devlet İlişkisi*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Açıkel, F. (1996), "Kutsal Mazlumluğun Psikolojisi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 70, s. 153-196.

Aksoy, G. (2012), *Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Akyol, T. (2010), *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul: Doğan Kitap.

Akyürekli, M. (2012), *Dersim Kürt Tedibi: 1937- 1938*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Andaç Demirtaş Madran, H. (2012), "Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık", K. Çayır-M. A. Ceyhan (Der.) içinde, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aslan, S. (2008), "Alevilik Üzerine Hegemonik Tasavvurlar…", *Birikim, Güncel Makaleler*, (12. 02. 2008), http://www. birikimdergisi. com/birikim/makale. aspx?mid=376&makale=Alevilik%20%C3%9Czerine%20Hegemonik%20Tasavvurlar. . . *

Aslan, S. (2014), "Aleviliğin Müstehcenliği", *Birikim, Güncel Makaleler*, (17. 03. 2014) http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale. aspx?mid=1108&makale=Alevili%F0in%20M%FCstehcenli%F0i

Ata, K. (2013), "Kardeşliğin Değil Aleviliğin İnşası…", *Radikal İki*, (29. 09. 2013), http://www.radikal.com.tr/radikal2/kardesligin_degil_aleviligin_insasi-1152864

Ataman, H. (2012), "Nefret Suçlarını Farklı Yaklaşımlar Çerçevesinden Ele Almak: Etik, Sosyo-Politik ve Bir İnsan Hakları Problemi Olarak Nefret Suçları", Y. İnceoğlu(Der) içinde, *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 47-80.

Bayrak, M. (2011), *Bir Siyaset Tarzı Olarak Alevi Katliamları*, Ankara: Öz-ge Yayınları.

Bauman, Z. (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

………… (1998), *Postmodern Etik*, (A. Türker, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berger, P. L. veLuckmann, T. (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Bezirgan Arar, Y. ve Bilgin, N. (2010), "Gazetelerde Ötekileştirme Pratikleri: Türk Basını Üzerine Bir İnceleme", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Bahar, Sayı: 30.

Bilgin, N. (1994), *Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yayıncılık.

………… (1999), *Kolektif Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

………… (2001), *İnsan İlişkileri ve Kimlik,* Ankara: Sistem Yayınları.

………… 2007), *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar.

Bora, T. (2007), "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslamcı düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt-3*, İstanbul: İletişim Yayınları, s: 251-268.

Bozarslan, H. (2014), "Türkiye, Her Şeyden Önce 1908-1924 Dönemiyle Hesaplaşmalı", *AGOS*, 4 Nisan 2014.

Bruınessen, M. van (2013), *Kürtlük, Türklük, Alevilik, (*H. Yurdakul, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Campbell, C. (2013), *Günah Keçisi-Başkalarını Suçlamanın Tarihi,* (G. Kastamonulu, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çayır, K. (2012), "Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık", K. Çayır-M. A. Ceyhan (Der.)içinde, *Ayrımcılık: Çok BoyutluYaklaşımlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 5-15.

Çoban, S. (2009), "Medya, Milliyetçilik ve Öteki", *Medya, Milliyetçilik, Şiddet*, B. Çobaniçinde, İstanbul: Su Yayınevi, s. 63-72.

Demirtaş, H. A. (2003), "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", *İletişim Araştırmaları*, 1(1), s. 123-144.

Dinçer, M. (1991), *Alevi-Sünni Ayrımının Tarihsel Nedenleri*, Ankara: (Yayınevi Belirtilmemiş).

Dursun, Ç. (2004), "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığı", Ç. Dursun içinde, *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*, Ankara: Elips Kitap, s. 37-65.

Ecevitoğlu, P. (2011), *Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi*, Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi, cilt 66, no 3, s. 137-156.

Engin, İ. (2004), "Alevilerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevi İmajına Yönelik Bakış Açıları", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayrileri*çinde, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, Ensar Neşriyat, no:61, s. 275-302.

Erman, T. ve Erdemir, A. (2005), "Aleviler ve Topluma Eklemlenme Sorunsalı", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları*, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 127-144.

Ertan, M. (2014), "Türk Sağının Kızılbaş Algısı", İ. Ö. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan içinde: *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 203-241.

Erten, B. ve Doğan, G. (2009), "Cumhuriyetin Cumhuriyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 501-512.

Erol, M. (2008), *Grup Dinamiği Açısından Türkiye'de Ötekileştirme Eğilimleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, No:108.

Erdemir, A. vd. (2010), *Alevi Bakış Açısıyla Türkiye'de Ayrımcılık*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Gezik, E. (2000), *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Ankara: Kalan Yayınları.

Goffman, E. (2014), *Damga*, (Ş. Geniş vd., Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.

Göregenli, M. (2012), "Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık", K. Çayır-M. A. Ceyhan (Der.)içinde, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 17-27.

………… (2013a), "Temel Kavramlar: Önyargılar, Özcü İnançlar ve Ayrımcılık", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 23-37

………… (2013b), "Ayrımcılığın Meşrulaştırılması", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 39-54.

………… (2013c), "Nefret Söylemi ve Nefret Suçları", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 57-73.

Harlak, H. (2000), *Önyargılar*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Hall, S. (2005), "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", M. Küçük (Der.) içinde, *Medya, İktidar, İdeoloji*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 77. 126.

İnceoğlu, Y. (2012), "Önsöz", Y. İnceoğlu (Der.) içinde, *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 11-12.

………… (2013), "Tartışmalı Bir Kavram: Nefret Söylemi", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 75-92.

İnceoğlu, Y. ve Çoban, B. (2014a), "Giriş", Y. İnceoğlu ve B. Çoban, (Der.) içinde, *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 7-10.

………… (2014b), "Öteki'leştirme Sürecinde Medyanın Yeri", Y. İnceoğlu ve B. Çoban, (Der.) içinde, *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 50-102.

Karan, U. (2012), "Nefret İçerikli İfadeler, İfade Özgürlüğü ve Uluslararası Hukuk", Y. İnceoğlu (Der.) içinde, *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 81. 102.

Karpat, K. (2006), *Osmanlıda Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, (D. Özdemir, Çev.), Ankara: İmge Yayınları.

Kaya, A. (2014), *Gezi'yi Alevileştirmek*, (18. 03. 2014), http://birdirbir. org/geziyi-alevilestirmek/

Kearney, R. (2012), *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.

Keyman, F. (2013), "Sunuş", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 7-13.

Küçük, M. (2009), "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 901-911.

Mahçupyan, E. (2009), "Osmanlı'dan Bugüne Parçalı Kamusal Alanda Toplum Meselesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-9*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2011), *Türkiye, İslam ve Sekülarizm-Makaleler:5*, (E. G. Ve Murat B., Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Moscovici, S. (1996), *Yabancı Parmağı*, (H. Harlak, Çev.), *Birikim*, sayı 90, s. 45-59.

Pir Sultan Abdal Derneği (2005), "Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikâyeleri", Ulaş T. içinde, *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği/Gelin Canlar Bir Olalım Projesi*, Ankara: Özdoğan Matbaa.

Sakal, F. (2009), *Tek Parti'nin Vatandaşları ve Ötekileştirdikleri,* History Studies, Volume 1/1, s. 134-160.

Sémelın, J. (2011), *Arındırma ve Yok Etme- Katliam ve Soykırımın Siyasi Kullanımları,* (M. I. Durmaz, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Schnapper, D. (2005), *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sözeri, C. (2012), "Yazılı Basında Nefret Söylemi ve Mücadele Yolları", Y. İnceoğlu (Der.) içinde, *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 205-202.

Tekeli, İ. (1998), "Tarih Yazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler", *Tarih Eğitimi ve Tarihte Öteki Sorunu* (içinde), II. Ulusal Tarih Kongresi, Tarih Vakfı Yurt İstanbul: Yayınları, s. 1-6.

Toprak, B. (2010), *Türkiye'de Farklı Olmak. Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, İstanbul: Metis Yayınları.

Öz, B. (1992), *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yayınları.

van Dijk, T. A. (2007), "Bir Söylem Olarak Haberin Disiplinlerarası Çözümlenmesi", G. Şendur Atabek ve Ü. Atabek (Edt.) içinde, *Medya Metinlerini Çözümlemek, İçerik, Göstergebilim ve Söylem Çözümleme Yöntemleri*, Ankara: Siyasal Kitabevi, s. 164-177.

………… (2010), "Söylem ve İktidar", A. Çavdar, A. - B. Yıldırım içinde, *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi*, İstanbul: Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları.

Volkan, V. D. (2009), *Körü Körüne İnanç*, İstanbul: Okuyanus Yayınları.

Yalçınkaya, A. (2005), *Pas- Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

………… (2009), "Siyaset, Din, Alevilik ve Özgürlük Hayaleti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-9*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 785-805.

Yaman, A. (2010), "Türk Siyasi Tarihinde Alevilik: Alevi Hareketinde Etnik ve Dinsel Farklılaşmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme", R. Ö. Dönmez (Ed.) içinde, *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik kimlikler*, İstanbul: Say Yayınları, s. 115. 144.

Yanıkkaya, B. (2009), "Gündelik Hayatın Suretinde: Öteki Korkusu, Görsel, Şiddet ve Medya", B. Çoban içinde, *Medya, Milliyetçilik, Şiddet,* İstanbul: Su Yayınevi, s. 11-27.

Yapıcı, A. (2004), *Din, Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*, Adana: Karahan Kitabevi.

Yavuz, M. H. (2011), *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam,* (L. Adalı, Çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yılmaz, S. H. (2013), *Siyasal Nefret Söylemi ve Medya*, Konya: LiteraTürk Yayıncılık.

Yolga, M. Z. (1994), *Dersim (Tunceli) Tarihi*, Haz. A. Halaçoğlu, İ. Yılmazçelik, Ankara: Türk Halk Kültürü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.

Yumul, A. (2013), "Nefret Suçu ya da Ölü Vicdanlar Ülkesi", M. Çınar içinde, *Medya ve Nefret Söylemi: Temel Kavramlar Mecralar Tartışmalar*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, s. 127-134.

İNCELENEN GAZETE KÖŞE YAZILARI
Cumhuriyet Gazetesi

Orhan Birgit, *Tatil Dönüşü, 18.11.2011; Mırın Kırın Etmeden Erkekçe Konuşmalı, 25.11.2011;*

Işık Kansu, Atatürk ve Soykırım, 14. 11. 2011; Herkesi Kurtaran Torun, 19.11.2011; Özür Mözür Dilemeyeceğim, 26.11.2011;

Bekir Coşkun, *Dersim'iz Atatürk'ü Tekmelemek, 21.12.2011; Bay Hırt, 23.12.2011;*

Cüneyt Arcayürek, *Olayların Çıplak Yüzü, 02.11.2011; Bilmece, 18.11.2011; İnce Politikaya Paydos, 24.11.2011; Devlet Adamı Olamamak, 26.11.2011; Facia ve Sonrası, 31.11.2011;*

Oktay Akbal, *Habil'le Kabil'den Günümüze, 29.11.2011;*

Emre Kongar, *Dersim Tartışmaları, 24.11.2011;*

Hikmet Çetinkaya, *Bugünü Tartışma da, 27.11.2011; Dersim: Bugüne Paralellik, 28.11.2011; Keşke Şike Yapsalardı, 08.12.2011; Sınırda Otuzbeş Ölü ve Tarihle Yüzleşme, 30.12.2011;*

Şükran Soner, *Hele Önce Bugünle bir Hesaplaş, 24.11.2011;*

Nebil Özgentürk, *İki Tutam Saç: Dersim'in Kayıp Kızları, 27.11. 2011;*

Mümtaz Soysal, *Mazoşizm ve Kaytarıcılık, 26.11.2011;*

Bedri Baykam, *Yeni CHP ve Dersim Tuzağı, 06.12.2011;*

Ahmet Tan, *Aygün'ün Dersim Projesi, 18.11.2011; Başbakan'a Dersim için Ders Notları Onbeş Derste Dersim, 22.11.2011.*

Yeni Akit Gazetesi

Hasan Karakaya, *Suriye, Mısır ve CHP... Bir gündem yolculuğu!, 22.11.2011; Aleviler mazoşist mi ki, hâlâ CHP'ye oy veriyor?, 24.11.2011; Özür dilemez, çünkü "Dersim'in rövanşı"nı aldı!, 25.11.2011; Dersim tartışmaları... Yüzleşmek için, "yüz" gerek!, 26.11.2011; Dersim ve Bir Anket… Türk'ün Türk'ten Başka dostu Yoktur, 29.11.2011; CHP'li Aygün ve Dersim… Bir Röportajın Perde Arkası, 01.12.2011; Dersim'de Kim Haklı Aygün mü Zelyut mu, 02.12.2011;*

Abdurrahman Dilipak, *Biz hepimiz, Stockholm sendromu ile mâlûlüz, 14.11.2011; Dersim tamam da, Sabiha Gökçen ne olacak!, 20.11.2011; Şimdi!, 23.11.2011; Özür dile dile bitmez, 25.11.2011;*

Mehtap Yılmaz, *Uyuyor mu Aleviler?, 28.11.2011;*

Mustafa Özcan, *Aleviler Şah İsmail'le yüzleşmeli!, 28.11.2011;*

Yavuz Bahadıroğlu, *Söz "özür"den açılmışken, 27.11.2011;*

Nusret Çiçek, *Yaraya mikrop kaptırmak, 30.11.2011;*

Şevki Yılmaz, *Bedel ödemeye hazır mıyız?, 02.12.2011;*

Abdurrahim Karakoç, *Atatürk kim? Hüseyin Aygün hangi partili?, 20.11.2011; Özürlülerin özür dileme kavgası, 27.11.2011;*

Serdar Arseven, *Dersim Katliamı ve Tuncelili Kamer Genç!.., 19.11.2011;*

Ali Karahasanoğlu, *Sivas'ta aslan kesilenler Dersim'de niye sessiz?, 25.11.2011;*

Asım Yenihaber, *Echeliyet okumuyorum!, 29.11.2011.*

'Vesayet'e Karşı 'Demokrasi': Yeni Rejimin 'Kurucu Ötekisi' Olarak Kemalizm

Fatih YAŞLI

I.

Bu satırların yazıldığı sıralarda Türkiye, yakın tarihinin en büyük devlet krizlerinden birinin içerisinden geçiyor ve dinleme kayıtları, rüşvet belgeleri, fezlekeler, karşılıklı suçlamalar, iddianameler havada uçuşuyordu. Kolay kolay sönümlenmeyeceğini ve etkilerini uzun yıllar boyunca hissedeceğimizi daha şimdiden söyleyebileceğimiz, son derece derin bir krizle karşı karşıyaydı yani ülke.

Kuşkusuz ki Osmanlı'dan bugüne devletin ve rejimin sayısız kriz anları olmuş, egemenler arası büyük güç mücadeleleri yaşanmış, tasfiyeler, idamlar, suikastlar, katliamlar gerçekleştirilmiştir. Ancak, mevcut krizi hem Türkiye hem de dünya açısından yeni ve benzersiz kılan çeşitli olgulara dikkat çekmek gerekmektedir. İlkin, ortada bir devlet ve rejim krizi olmasına rağmen, krizin taraflarından biri ne bir devlet kurumu ne de bir siyasi partidir, hatta resmi olarak bir sivil toplum örgütü bile değildir. Krizin taraflarından biri bir siyasi parti, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), diğeri ise parti gibi hareket etmekle birlikte parti olmayan yasadışı bir örgütlenme, bir tarikat yapılanması, yani Fethullah Gülen Cemaati'dir.

Krizi benzersiz kılan olgulardan ikincisi, AKP ile söz konusu tarikat yapılanmasının yaklaşık on iki yıl boyunca bir tür gayri resmi koalisyon ortaklığıyla devleti birlikte yönetmeleri, üstelik bunu yaparken

yeni bir rejim inşası adına büyük siyasi tasfiye operasyonlarına girişmeleri ve kurumları aralarında paylaşmalarıdır. Hem devlet aygıtına ait kurumların paylaşımı (örneğin MİT'in yönetimi) hem de iktisadi artığın politik mekanizmalar aracılığıyla dağıtılan kısmının nasıl paylaşılacağı (örneğin kamu ihalelerini kimin alacağı) bir anlaşmazlığa dönüştüğünde söz konusu kriz ortaya çıkmıştır.

Üçüncü olgu, ortada bir devlet ve rejim krizi olmasına rağmen, krizin taraflarından ikisinin de İslami hareketler olmaları ve tam da bu nedenle krizin argümanlarının laik ve seküler nitelikli olmaktan çok teolojik/dinsel olmasıdır. Örneğin krizin temelini oluşturan "yolsuzluk" başlığında taraflar birbirlerini ayetler ve hadisler üzerinden eleştirmekte, birbirlerine beddualar ve lanetler etmekte, diğer tarikat ve cemaatleri de yanlarına çekmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla ortada "Cumhuriyet kurumları"na ve "1923 paradigması"na dair değil, AKP ve Cemaatin birlikte inşa ettikleri yeni rejime dair bir kavga bulunmakta ve kavganın söylemi de buna göre, yani dinsel kod ve referanslarla inşa edilmektedir.

Krizi benzersiz kılan dördüncü olgu ise, Gülen Cemaatinin uluslararası güçler açısından bir "enstrüman" olma durumudur. Liderinin ABD'de yaşadığı, kurduğu lobiler aracılığıyla ABD'nin politik kurumlarıyla iç içe geçmiş, dünyanın çeşitli ülkelerinde açtığı eğitim kurumlarının coğrafi dağılımını ABD'nin jeopolitik/jeostratejik çıkarları doğrultusunda kurgulayan bir yapıdır karşımızdaki. Dolayısıyla yaşanan krizin bir boyutunda da bu bulunmaktadır. Bir tarafta, ABD'nin, AB'nin ve büyük sermayenin icazetiyle iktidar olan, on iki yıl boyunca küresel ve yerli sermaye açısından en kritik adımları atan, ancak yakın zamanda başındaki isim giderek "öngörülemeyen bir politik figür" haline gelen bir siyasi parti; diğer tarafta ise içeride yaklaşık kırk yıla dayanan bir kadrolaşma ile devlete yerleşmiş, dışarıda ise küresel güçlerle sıkı bir bağlantı içerisinde olan bir tarikat yapılanması bulunmaktadır. Erdoğan'ın giderek öngörülemeyen bir figür haline gelişi ve iktidarını korumak için otoriterleşmeye sığınması gibi faktörler, söz konu-

su kavgada başta ABD olmak üzere küresel güçlerin tercihlerini Cemaatten yana yapmalarını beraberinde getirmiştir.

Kriz her ne kadar benzersiz olsa da, kavganın niteliğine dair kimi tespitler de, tarafların birbirlerini suçlamak için başvurduğu argümanlar da aslında çok tanıdıktır. Örneğin, AKP'nin Cemaatle olan kavgasını da gerekçe göstererek iktidarını muhafaza etmek için ardı ardına çıkardığı otoriterleşme yasalarına bakarak AKP'nin "neo-kemalist" olduğu iddia edilebilmektedir. Benzer bir şekilde Cemaat, AKP'yi, "Cemaatlere yönelik düşmanlık" söylemi üzerinden "28 Şubat zihniyeti"ni devam ettirmekle suçlamakta, AKP ise Cemaati tıpkı 28 Şubatçılar gibi "milli irade hırsızlığı" yapmaya çalışmakla suçlamaktadır. Dolayısıyla hem üçüncü taraflardan AKP'ye ve Cemaate hem de tarafların birbirlerine karşı yönelttikleri ithamlarda "Kemalist olmak/ Kemalistlere benzemek" sıklıkla başvurulan bir argümandır.

Örneğin Zaman gazetesinde 16 Şubat 2014 tarihinde yayınlanan "*AK Kemalizm'e doğru*" isimli bir haber dosyasına görüşlerini bildiren ve Cemaate yakın bir isim olduğu bilinen akademisyen İhsan Yılmaz "*AKP'nin Kemalistliği*"ne dair şu cümleleri kurmaktadır:

> *AKP'nin Erdoğan yönetiminde giderek Kemalo-İslâmist bir parti haline geldiğine inanıyorum. Kemalistlerin alamet-i farikalarından olan tepeden inme sosyal mühendislik metotları ve devlet imkânları ile yeni bir nesil (dindar nesil) amacında olduğunu hem Erdoğan'ın beyanatlarından hem de bazı uygulamalardan anlıyoruz. Kemalistlerin, kendilerini tanımlarken kullandıkları öteki olgusuna, Kemalo-İslamist AKP de ihtiyaç duyuyor ve kendi benimsediği kesimler dışındakileri sadece ötekileştirmekle kalmıyor onları bazen düşmanlaştırıyor bazen de şeytanlaştırıyor. (…) 'Milli irade' kavramı kullanılarak aynen Kemalizm'de olduğu gibi bir otokrasi inşa edildiğini söylemek mümkün. Atatürk de halkın kendisini sevdiğini düşünür ve kendisini Meclis'ten üstün görürdü. İstiklal Mahkemesi reislerine kime hangi cezayı vereceklerini dikte ederdi. Erdoğan da bugünlerdeki gibi yargıyı kendine bağlamaya çalışma teşebbüsleriyle hem Meclis'teki vekillerin etkinliğini çok yük-*

sek oranda yok ediyor hem de 'benim valim, benim polisim' söylemleriyle otokratik eğilimlere sahip olduğunu gösteriyor.

AKP'ye yakın düşünce kuruluşlarından Siyaset, Ekonomi, Toplumsal Araştırmalar Vakfı (SETA)'nın Siyaset Araştırmaları Direktörü Hatem Ete ise Cemaatin nasıl giderek "neo-Kemalist" bir veçheye büründüğünü, 18 Ocak 2014 tarihli Sabah Gazetesi'nde yayınlanan "*Gülen Cemaati'nin normalleşme krizi*" adlı yazısında şu cümlelerle anlatmaktadır:

Nihayetinde bugünlere gelindiğinde, Kemalist vesayetin geriletildiği ancak daha büyük bir vesayet odağının yerine yerleştiği bir durum ortaya çıktı. Gülen Cemaati, kuruluşundan itibaren benimsediği cemaat öncelikli ve her şeyi cemaatin maslahatı için feda etmeye hazır anlayış doğrultusunda, geriletilen vesayet yerine yeni vesayetçi güç olarak sahneye çıktı. Kemalist kadronun kurtuluş savaşından sonra, bütün rakiplerini ortadan kaldırarak tek başına Türkiye'ye şekil vermesi gibi, cemaat de Kemalist vesayet geriletildikten sonra, alternatif olabilecek rakiplerini zayıflatarak yeni Türkiye'nin 'Neo-Kemalist' kurucu kadrosu olmak üzere harekete geçti.

Anlaşılacağı üzere, taraflar muhafazakâr tabanlarındaki anti-Kemalist hissiyata "oynama" pragmatizmiyle birbirlerini Kemalist olmakla itham etmektedirler; ancak mesele bu pragmatizmle sınırlı değildir. Bunun da ötesinde, taraflar Kemalizm'i kavramsallaştırma ve okuma biçimleri ortak olduğu için birbirlerini Kemalist olmakla suçlamaktadırlar. Çünkü Kemalizm, gerek akademik yazında gerekse popüler politik söylemde bir tür "boş gösteren" durumundadır ve içi istenildiği şekilde doldurulmaktadır. Aynı anda bir Kürt Kemalizminden, bir İslamo-Kemalizmden ya da bir sol-Kemalizmden söz edilmesini mümkün kılan ise tam da bu doldurma faaliyetinden kaynaklanmaktadır. Kemalizm'in/Kemalist'in her şeyi açıklayan bir sıfat, bir takı olarak kullanılması ise Kemalizm'in gücüyle değil, bu keyfi kullanımla ilgilidir. Kemalizm/Kemalist, otoriterleşmenin, laikliği savunmanın, despotizmin, jakobenizmin, devleti kutsamanın, ırkçılığın ve sayısız

şeyin yerine kolaylıkla ikame edilmekte, dolayısıyla tüm bu kavramların evrensel anlamlarının içerikleri boşaltılmakta ve aynı zamanda Kemalizm'in kendisi de tarihsel bağlamından ve gerçekliğinden koparılmaktadır. Tam da bu nedenle Kemalizm, Türkiye siyasetinde hemen her durumu açıklayabilen, zaman ve mekân üzeri bir "hayalet"e dönüştürülmüş durumdadır ve söz konusu durum nedeniyle de aslında hiçbir şeyi açıklamamaktadır. Dolayısıyla karşımızda demonize edilmiş/şeytanlaştırılmış bir Kemalizm imgesi bulunmaktadır.

Kemalizm'in bir boş gösteren olarak kullanılması ve böylelikle demonize edilmesi son yıllarda giderek yoğunlaşan bir hal almışsa da bunun tarihsel bir arka planı vardır ve Türkiye siyasi tarihi/siyasi hayatına dair hâkim paradigmayla/epistemolojiyle doğrudan bir bağlantısı bulunmaktadır.

Osmanlı-Türkiye modernleşmesini, Batı'dan ayrıksı, kendine özgü, istisnai bir durum olarak okuyan ve Türkiye sosyal bilimlerinde halen geçerli paradigma konumunda olan devlet-toplum dikotomisine dayalı okuma ve analiz biçimi, hiç şüphesiz Kemalizm'e dair bugünkü popüler söylemin epistemolojik temelini oluşturur. Bu okuma ve analiz biçimi, gerek liberal ve muhafazakâr cenahta gerekse Marksistler arasında son derece yaygındır ve esas teorik referansı Weber'le, Marx'ın büyük ölçüde yanlış okunmasına dayalı Asya Tipi Üretim Tarzı'dır. Kemalizm'in günümüzdeki demonizasyonuna geçmeden önce, bunun tarihsel kökenlerini ortaya koyabilmek adına, sözünü ettiğim bu Weber kökenli Türkiye okumasına ve analizine odaklanmak gerekmektedir. İzleyen kısımda bunu yapmaya çalışacağım.

II.

Aslında Osmanlı-Türkiye toplumunun "nevi şahsına münhasır" bir görünüm arz ettiği ve Batılı kavramlarla anlaşılıp analiz edilemeyeceği iddiası, son derece ironik bir şekilde, bizzat erken Cumhuriyet'in entelijansiyası tarafından -ve elbette ki "sınıf"/"sınıf mücadelesi" kavram-

larının üzerini örtme ve bu kavramlara dayalı bir düşünsel ve politik akımın ortaya çıkmasını daha baştan engelleme çabasının sonucu olarak dile getirilmiş bir iddiadır.

Çağdaş Sümer'in cümleleriyle ifade edildiğinde,

> *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e miras kalan toplum ve siyaset yapısının, nevi şahsına münhasır olduğu, bu yapının başka toplumsal formasyonlarla karşılaştırılamayacağı ya da karşılaştırılsa bile farklılıklar listesinin benzerlikler listesinden çok daha uzun olacağı Türkiye'de düşünce dünyasını Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri derinden etkilemiş bir fikirdir. Aslında Kemalizmin 1930'ların özgün dünya konjonktüründe kendi meşruiyetini sağlamak için ürettiği 'biz bize benzeriz' düşüncesinde somutlaşan Türkiye'nin sınıfsız sömürüsüz kaynaşmış bir kitle olduğu tezinde ilk biçimini bulabileceğimiz bu yaklaşım, daha sonra birbirinden farklı düşünce gelenekleri tarafından miras alınmış ve yeniden üretilmiştir (Sümer 2010: 74).*

Peki, Weberciliğin Türkiye'de sosyal bilimlerin hâkim paradigması haline gelişi nasıl olmuştur? Kuşkusuz bu, Türkiye egemen sınıfının II. Dünya Savaşı sonrası yönelimiyle doğrudan bağlantılıdır. 1946'dan itibaren Türkiye'nin uluslararası konumunu Soğuk Savaş konsepti üzerinden yeniden yapılandıran Türkiye egemen sınıfı, bir yandan savaş sonrası yeni hegemonik güç haline gelen ABD tarafından oluşturulan IMF ve Dünya Bankası gibi kapitalizmin uluslararası düzenleme kurumlarına üye olurken, öte yandan Sovyetler Birliği ve sosyalist bloğa karşı "hür dünya"nın askeri gücünü oluşturan NATO'ya üyelik başvurusu yapacaktır.

Kapitalist uluslararası işbölümüne, devletçiliğin öngördüğü planlamaya dayalı ulusal sanayileşme hedefinden vazgeçilerek, tarım ve hizmet sektöründe uzmanlaşmaya dayalı bir şekilde eklemlenme anlayışının benimsendiği bu dönemde, "Kemalist devrim"in radikalizmi törpülenecek, II Dünya Savaşı yılları boyunca etkili olan küçük burjuva radikalizmi tasfiye edilecek ve anti-komünist bir teyakkuz haline uy-

gun olarak milliyetçi-muhafazakâr bir anlayış yavaş yavaş resmi ideolojiye ve devlet aklına dâhil edilecektir.

İşte Osmanlı'ya iade-i itibar ve bir "Osmanlı altın çağı" söyleminin devreye girmesi, hem Soğuk Savaş konjonktürüne hem de çok partili hayata geçişe uygun bir şekilde rejimin milliyetçi-muhafazakâr bir doğrultuda restore edilmesi arzusuna denk gelmektedir:

> *Türk düşünce hayatının kaynaklarını erken Cumhuriyet dönemi kemalizminde bulan temel motiflerinden olan partikülarizm ya da özgücülük, görüldüğü gibi sabit bir motif değildi. Dönemin resmi ve egemen ideolojisindeki oynama ya da dönüşümlere eşlik edecek bir şekilde içerik ve anlam değiştirdi. Bu değişikliklerden sonuçlarının kalıcılığı itibariyle en önemlisi ise muhafazakâr restorasyon ile birlikte Osmanlı geçmişinin bir 'altın çağ' tahayyülü çerçevesinde motife eklemlenmesi oldu. Bu eklemlenme bir yandan ikinci önemli motif olan sürekliliğin önünü açarken, diğer yandan da 1960–80 arasında ideolojiler alanında yaşanan iç savaştan galibiyetle çıkarak yeni resmi ideolojiye dönüşecek olan Türk-İslam Sentezi'nin temelini oluşturdu. (…) Buna göre, Avrupa'nın çatışmaya ve sömürüye dayalı feodalizminin yerine Osmanlı, dengeye ve uyuma dayalı bir cihan imparatorluğu imgesini temsil ediyordu. Barkan'ın etkili eserlerinde somutlaşan bu fikir, daha sonra hem Türkiye sağı hem de Türkiye solunun bir bölümü tarafından miras alınacaktı ve bu, 'düzenin kendi hakkındaki kanaatinden onun nesnel gerçekliğini doğrudan türetme'ye dönük eğilimin de ilk tecessüm etmiş haliydi (Sümer 2010. 75-76)*

Özgücü tezlerin düşün dünyası ile birlikte politik alanda kendine yer bulmaya başlaması da, II. Dünya Savaşı sonrasında ama özellikle Demokrat Parti iktidarı döneminde söz konusu olur. Bütün bu tezlerin ortak noktası, Osmanlı'da ve Türkiye'de Batılı anlamda sınıfların ve sınıf mücadelesinin mevcut olmadığı, mücadelenin esas olarak devletle, toplum ya da aynı anlama gelmek üzere bürokratlarla halk arasında olduğudur. Örneğin bu dönemin önemli liberal figürlerinden Ahmet Hamdi Başar'a göre Türkiye'de işçilerle sermayedarlar arasında bir

sınıf kavgası yoktur; kavga bu ikisiyle iktidarı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e elinde tutan Kapıkulları, yani bürokrasi arasındadır. Aynı şekilde Celal Bayar'a göre de asıl mücadele hâkimiyeti kayıtsız şartsız kullanması gereken millet ve onun siyasi temsilcileriyle bu egemenliği devlet içerisinde dağıtmayı hedefleyen siyasetçiler ve bürokratlar arasındadır. (Tanör 2008, 107-108)

Osmanlı'nın Batı'dan farkı ve kendine özgülüğü tezinin Türkiye entelijansiyası ve akademyasında, üstelik sol entelijansiya ve akademyada popüler hale gelişindeki esas figür bir romancı olmuştur. Kemal Tahir'in *Devlet Ana* romanında somutlaşan teze göre, Osmanlı İmparatorluğu sömürünün bulunmadığı, devletin sınıfsal eşitliği sağlamaya çalıştığı ve feodalitenin olmadığı, yani beylerin köylüleri ezmediği bir formasyon niteliğine haizdir. Bülent Tanör'ün cümleleriyle söylendiğinde, Kemal Tahir'e göre;

> *Osmanlı toplumu Batı anlamında köleliğe, feodaliteye ve burjuvaziye yabancıdır. Batı'dan farklı olarak Doğu toplum insanları, yine Batı'nın anlayamayacağı derecede 'hür' insanlar topluluğudur. Osmanlı devleti de halkı ezen bir sınıf devleti değil, bir 'kerim devlet' olmuştur. Bu düzende çeşitli dinlere ve ırklara karşı o derece geniş bir hoşgörü vardır ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılanlar, daha sonra, onun yıkımına 'içten gelen gözyaşları' dökmüşlerdir (Tanör 2008, 111).*

Özgücülüğün sol versiyonuna en önemli teorik katkının İdris Küçükömer'den geldiğini söyleyebiliriz. Küçükömer'in "*Düzenin Yabancılaşması*" isimli çalışmasının ana iddiası şöyle özetlenebilir: "Türkiye'de sol sağ, sağ ise soldur. " Küçükömer bu çalışmasında politik bir soykütük çıkarır ve düzen siyasetinin güçlerini ikiye ayırır. Buna göre, Batıcı-laik bürokratik gelenek İttihat Terakki'den ilk meclisteki Birinci Grup'a, oradan CHP'ye ve sonrasında da 27 Mayıs'ın Milli Birlik Komitesi'ne evrilmiştir; kitabın yazıldığı yıllarda ise CHP geleneğin takipçiliğini devam ettirmektedir. *Düzenin Yabancılaşması*'nı "özgün" kılan tez ise bunun hemen ardından gelir. Küçükömer'e göre bu gele-

nek Türkiye'de sağcılığı temsil etmektedir. Peki, sol neredEdir? Sol, Küçükömer'e göre, "yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen Doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan" Prens Sabahattin, Hürriyet ve İtilaf Partisi, ilk meclisteki İkinci Grup, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi geleneği tarafından temsil edilmektedir (Küçükömer, 1989).

Bu okuma ise aslında Türkiye tarihindeki esas mücadelenin sınıflar arasında değil, Batılılaşmacı bürokratlarla İslamcı-Doğucu Cephe arasında olduğuna dair tezin soldan yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir:

Küçükömer, Türkiye tarihini, üretici güçleri temsil eden İslamcı-Doğucu cephe ile kapitalizme eşitsiz eklemlenmenin yansıması olan Batıcılığın taşıyıcısı bürokratik kadrolar arasındaki mücadele üzerinden okur. Küçükömer'e göre sınıfsal konumlanışları itibariyle, Türkiye'nin yarı-sömürgeleşmesine karşı olan kitleler, Lale Devri'nden bu yana İslamcı-Doğucu bir kimlik etrafında bir araya gelirken, Batıcı paşalar ise, Mustafa Reşit'ten bu yana bürokratik mevkilerin getirdiği ayrıcalıkları korumak adına bu yarı-sömürgeleşme sürecine teşne olmuşlardır. Bu anlamda son Batıcı bürokrat Paşa, CHP'yi "ortanın solu" olarak tanımlamaya çalışan İsmet İnönü'dür (Sümer 2012: 98).

1960'lar ve 70'ler Türkiye'sinde özgücülüğün Mehmet Ali Aybar'dan İsmail Cem'e solun farklı kesimleri tarafından benimsendiğini ve Türkiye tahlillerinin buna göre yapıldığını biliyoruz. Bu dönemde yapılan en büyük tartışmalardan biri Asya Tipi Üretim Tarzı bağlamında söz konusu olmuştur. Söz konusu tartışmada;

Osmanlı'da toprak üzerindeki devlet mülkiyetinden yola çıkarak toplumsal artığın merkezi bir devlet aygıtı tarafından çekildiği ve bu anlamda temel çelişkinin sınıflar arasında değil, devlet (ya da bir zümre olarak devleti oluşturan görevliler) ile toplum arasında olduğu varsayılır. Bu varsayımdansa farklı sonuçlar türetilir. Örneğin Kemal Tahir bu şemadan yola çıkarak sınıf-

sız, sömürüsüz bir 'kerim devlet' anlayışına ulaşırken, Mehmet Ali Aybar toplumun üzerinde baskı kuran ve toplumu sömürerek var olan bir 'ceberut devlet'in varlığından söz eder (Sümer 2010: 88).

Solun, kimi zaman ceberut kimi zaman kerim olarak nitelendirdiği devlet merkezli okuma 1970'lerden sonra Çağlar Keyder, Ahmet İnsel, Murat Belge gibi isimler tarafından da devam ettirildi. Demet Dinler'in ifadesiyle "güçlü devlet geleneği tezi"nin soldan üretildiği bu tartışmaların beraberinde getirdiği politik tutum ise "devlet"e karşı sivil toplumun bütün unsurlarının bir demokrasi mücadelesi vermesi, olarak şekillenecekti (Dinler, 2003).

Sol, ceberut devlet geleneğiyle uğraşadursun, sağın tekeli altında bulunan Osmanlı tarih yazıcılığında da Weber'in patrimonyalizm tezi Halil İnalcık'ın çalışmalarıyla birlikte uzun zamandır hegemonik bir veçheye bürünmüş durumdaydı. Erdem Sönmez'in Abou-el-Haj'dan aktardığı üzere;

Osmanlı tarihçiliğinin kurucu özneleri, II. Dünya Savaşı'nın ardından Weber'in Anglo-Amerikan akademyası üzerinden Türkiye'deki sosyal bilimler literatürüne girmesiyle birlikte Weber'de partikülarizmleriyle ve dolayısıyla Osmanlı tarihine ilişkin kurdukları anlatıyla örtüşen yanları keşfederek, kendilerine Batılı bir kaynak bulmuşlar ve Weberyen modeli benimsemişlerdir. Osmanlı tarihçiliğinin kurucu isimleri tarafından benimsenen Weberyen analiz, zamanla sözü edilen öznelerin Osmanlı tarihi konusunda standart başvuru kaynakları haline gelmeleri ile birlikte her yeni çalışmada tekrar tekrar üretilir hale gelmiştir"(Sönmez, 2010: 48).

Oysa bu bakış açısı Osmanlı'yı anlayabilmek açısından son derece problemlidir. Dinler'in de belirttiği gibi;

Osmanlı'yı durağan bir toplumsal yapıdan ve her şeyi yönlendiren kadir-i mutlak bir devletten ibaret gördüğümüz zaman 600 yıllık tarihi de tek bir çizgi halinde düşünmeye başlarız. Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi farklı

tarihsel dönemlerde farklı tarihsel çelişkiler ve buna bağlı olarak farklı devlet politikaları oluşur. Temelde bakılması gereken üretenler ve sömürenler arasındaki ilişkiler, sömürenlerin kendi içindeki kaynakların kontrolü üzerine verdikleri mücadele ve tüm bunların denk düştüğü karmaşık siyasi ve toplumsal yapılanmadır (Dinler, 2003: 22).

Dolayısıyla patrimonyalizmin Osmanlı'yı açıklamak için kullanılması, beraberinde sömürü mekanizmasının gözardı edildiği, sınıfların devre dışı bırakıldığı, esas eyleyici olarak devleti gören, devletle sınıflar arasındaki bağlantıyı ve hem sınıflar arası hem sınıf içi mücadeleleri analize dâhil etmeyen bir okuma biçimini getirmekte, bu okuma biçimi ise çok şey söylermiş gibi görünmekle birlikte aslında hiçbir şey söylememektedir.

Osmanlı ve Türkiye siyasetinin "özgünlüğünü" ortaya koymak için ortaya atılan ve yine Weber'den ilham alan argümanlardan biri merkez-çevre ikiliğidir. Merkez/saray ve çevre/eşraf-tüccar-köylü arasındaki politik/iktisadi/ kültürel mücadele üzerine inşa edilen bu yaklaşım, özellikle 1980 sonrasında Osmanlı-Türkiye analizlerinin temel paradigması haline gelecek, neredeyse bütün analizler merkez-çevre paradigmasının hegemonyası altında yapılacaktır. Şerif Mardin tarafından "Türkiye siyasetini anlamak için bir anahtar" şeklinde tarif edilen merkez-çevre paradigmasına göre, Osmanlı toplumsal yapısı, merkezde sarayın ve padişahın, çevrede ise yerel güçlerin, tarikatların ve köylülerin bulunduğu ve sözcüğün her türlü anlamında birbirine yabancılaştığı bir görünüm arz etmekteydi. Osmanlı-Türk modernleşmesi de pozitivist, jakoben ve elitist bir grup tarafından gerçekleştirilmiş, eşraf, halk ve din adamlarından oluşan çevre ise bu modernleşme sürecinin karşı cephesini oluşturmuştu.

Merkez-çevre paradigması, Doğu'yu Batı-merkezci tarih anlatısının dışında okumak ve Doğu'nun "özgünlüğünü" ortaya koymak gibi bir amaca sahip olsa da, aslında Batı-merkezci tezleri yeniden üretir. Çünkü bu analizde Batı'da merkezle çevre uzlaşarak demokrasiye ge-

çişi sağlamış, Doğu ise bunu başaramamıştır. Suavi Aydın konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> *Bütün büyük tarih felsefeleri ve kurucu sosyoloji kuramları, Avrupa'da Grek Polis'inden başlayarak ve feodalite ile ivme kazanarak egemenliğin parçalandığı çoğulcu bir yapının geliştiğini ve bu yapı içinde 'merkez'in daima egemenliği paylaşma potansiyelini ve hakkını haiz 'çevre' tarafından tehdit altında tutulduğunu, bu yüzden bir 'uzlaşma' kültürünün doğduğunu, bu kültürün en simgesel kurumunun ise 'parlamento' olduğunu temellendirir. Buna karşılık, Doğu güçlü bir merkezin savaşçı karakteri ile geniş alanlara hükmeden, egemenliği ne fiilen ne de hukuken paylaşan pederşahi bir yapının gelişimine sahne olur (Aydın, 2006: 76).*

Aydın'a göre Osmanlı söz konusu olduğunda, Halil İnalcık ve Ömer Lütfi Barkan gibi tarihçilerin yazdıklarından çıkarsanan "imparatorluğun her hücresine nüfuz etmiş kadir-i mutlak devlet" tasavvuru bir yanılsamadan ibarettir. Aksine, "imparatorlukta bir merkez-çevre ilişkisinden (ve çatışmasından) ziyade çok sayıda merkezin hükümran güçle temasta olduğu politik ve hukuki zeminlerden söz edebiliriz" (Aydın, 2006: 82) Bunun temel nedeni ise İmparatorluğun geniş bir coğrafyaya yayılmasına mukabil, iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmemişliğidir. Bu nedenle de İstanbul'dan uzaklaşıldıkça yerel özerk güçlerin hâkimiyeti söz konusu olmaktadır. Yerel güçler, özellikle vakıf sisteminden yararlanarak toprakları ellerinde tutabilmiş, bu topraklar üzerinde söz sahibi olabilmiş ve çeşitli vergi istisnalarından yararlanmışlardır. Böylece, "Orta Anadolu'da Bektaşi, Mevlevi ve Bayramiler gibi birçok şeyh ailesi yüzyıllarca bu yolla nüfuslarını ayakta tutmuş ve büyük toprakları kontrol edebilmişlerdir. Bektaşi, Mevlevi ve Bayrami şeyh ailelerine devredilen bu vakıf gelirleri, aynı zamanda 'merkez'in, geniş cemaatleri kontrolleri altında tutan bu otoritelerle uzlaşma arayışının" bir göstergesidir (Aydın, 2006: 85).

Vakıf sisteminin yanı sıra 17. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan iltizam sistemi ile belirli gelirlerin yerel güçlerin elinde toplanması söz konusu olmuş ve ayanlar bu şekilde ortaya çıkmışlardır. Bu özerk güçlere boyun eğdirilmesi ve modern vilayet teşkilatlarının kurulması imparatorluğun merkezileşme eğilimlerinin en güçlü olduğu 19. yüzyılın sonlarında ancak mümkün olabilmiştir. O halde söylenebilir ki, "yukarıda ele alınan malzeme bize kopukluktan ziyade çeşitlilik arz eden bol sayıda temas noktasının varlığını ilham etmektedir. Bu temas noktalarındaki 'uzlaşma' arayışları, aslında, sanıldığının aksine 'özerk alanlar' yaratmıştır; bu alanlar aynı zamanda politik alanlardır, zira artığı ele geçirmeye ve çoğaltmaya yönelik bir iktidar mücadelesine her zaman açık olmuştur" (Aydın, 2006: 89).

Fethi Açıkel, "*Merkez-Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar*" isimli makalesinde Türkiye siyasi tarihine dair analizlerde Kemalist modernleşmeye bağlı çevrelerin de muhafazakârların da "Osmanlı-Cumhuriyet tarihini dar anlamda bir tür seküler ve dinsel fikirlerin iktidar mücadelesine indirgemek eğiliminde" olduklarını söyler (Açıkel, 2006: 34). Mardin'in merkez-çevre analizi de bu indirgemecilikten münezzeh değildir. Bu analiz, modernleşme sürecinde ortaya çıkan yönetilenlerle yönetenler arasındaki mücadeleyi basitçe farklı kültürel değerler arasındaki bir mücadele olarak kodlar ve modernleşmenin hem sınıfsal hem de uluslararası boyutunu göz ardı eder. Oysa "devlete/bürokrasiye/entelektüellere toplumsal yeniden üretim tarihinde imtiyazlı rol vermek ve devleti enerji kanunlarına tabi olmayan aşkın bir aygıt olarak kurgulamak" yanıltıcı olacaktır (Açıkel, 2006: 42). Çünkü devletlerin modernleşme sürecinde izledikleri rotayı belirleyen dünya sistemi ile girdikleri ilişki biçimidir ve devlete karakterini veren olgu da kapitalist dünyayla nasıl eklemleniyor olunduğudur. Kapitalizmin kurumlarının ve sivil toplumun görece az geliştiği toplumlarda devletler, uluslararası arenada varlıklarını devam ettirebilmek için öncelikle devlet aygıtının kendisinden başlayarak bir modernleşme sürecine girerler ve bu ülkelerdeki modernleşme süreci "radikal dönü-

şüm projelerine/ütopyalarına sahip siyasi-bürokratik kadroların güçlü bir kitle desteği aramaksızın modernleşme stratejilerini gerçekleştirmeye çalışmış olmaları" şeklinde tezahür eder (Açıkel, 2006: 45). Dolayısıyla modernleşme sürecinde ortaya çıkan elitler ile halk, ya da merkezle çevre arasındaki yabancılaşma, basitçe değerlerin çatışması olgusu üzerinden anlaşılamayacak derecede karmaşık bir görünüm arz eder ve iddia edildiği gibi de yalnızca bu topraklara özgü değildir, benzer modernleşme süreçlerinden geçen birçok ülkede görülmüştür:

> *Muhafazakâr modernleşme ya da tepeden devrimler bu açıdan bakıldığında, sadece kültürel-dinsel değerler çatışmasından değil; fakat politik ve sınıfsal anlamlarda da köylülüğün katı kontrol altında tutulduğu ve rıza aranmaksızın endüstriyel, politik ve kültürel dönüşüme maruz bırakıldığı örnekler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak buna rağmen, yukarıdaki hiçbir deneyim ister ulus-devletleşme, ister kapitalistleşme, ya da ister merkezileşme süreçleri açısından değerlendirilsin, içinde tek başına değerler-sisteminin ağırlıklı bir rol oynadığı bir analiz çerçevesinden anlaşılamaz. Zira Şintoizmin, Ortodoks Hıristiyanlığın, Katolisizmin ya da İslam'ın içsel-teolojik karakteristiklerine ve kurumsal miraslarına bakmaksızın, radikal modernleşmenin –Japonya, Rusya, İspanya ve Türkiye gibi ülkelerdeki- temel paradoksu toplumun merkezi ve çevresinin salt-dinsel değerlerle sınırlandırılamayacak ölçüde birbirine yabancılaşmalarıdır. Modernleşmenin erken dönemlerinde daha da şiddetli bir şekilde görülen merkez-çevre yabancılaşması, bir tür kültüralizm ile anlaşılamayacak kadar çok boyutludur; tıpkı toplumsal iktidar ve muhalefet eksenlerinin çok boyutlu ve çok katmanlı oldukları gibi (Açıkel, 2006: 46).*

Weberci tezlerin Türkiye'deki en önemli taşıyıcılarından biri, Şerif Mardin ile birlikte Metin Heper'dir. Weberci bir bürokrasi analizi ile modernleşme paradigması çerçevesinde Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesine bakan Heper, tarihi bürokratik bir imparatorluk olan Osmanlı'da bürokrasinin politik sistem içinde aşırı bağımsızlık kazandığını ve idari olduğu kadar siyasi uğraşlarla da ilgilendiğini belirtir (Heper, 1974: 1). Türkiye'de bürokrasi, politik programların uygulan-

ması yanında "politik çıkarların ifadesi" ve "siyasi çıkarların bağdaştırılması" işlevlerini de üstlenmiş ve Cumhuriyet döneminde de üstlenmeye devam etmiştir. Heper'e göre, Osmanlı-Türk devletinin gelişim sürecinde, "yapısal-işlevsel farklılaşma" biçiminde bir değişim "kültürel bazı normların yayılması" olgusu ile tamamlanmamıştır. Yapısal-işlevsel bakımdan farklılaşmış kurumsallaşma örüntüsüne uygun rol beklentisine sahip olacak, yeni bir kişilik kazanarak "uygun" (yasal-ussal) tutum ve davranış kategorileri kazanan bürokratlar yaratılamamıştır. Patrimonyal Osmanlı devletinin gardiyan-kast bürokrasisinin hâkim normları Cumhuriyet dönemi bürokrasisi için de önemini korumuş ve Weberci anlamda bir liyakat bürokrasisinde olması gereken norm türlerine dönüşmemiştir. Özsel ussallık, yerini biçimsel ussallığa bırakmamıştır (Heper, 1974: 3-4).

Heper'e göre, Cumhuriyet döneminde, Osmanlı'dan miras alınan ve modernleşme sürecinin dönüşüme uğrattığı kurumsallaşma örüntüsü, ayrıntılarda farklılıklar göstermekle beraber temelde benzer bir biçimde devam etmiştir. Osmanlı-Türk normları üzerindeki değişmez, emredici İslami normların etkisi ortadan kaldırılırken, bu normlar bu kez laik fakat yine emredici başka tür ilkelerin etkisi altına girmiştir. Kaynağını milliyetçilikten alan bu ilkeler temelinde gelişen yeni düşünsel sistem, din gibi kapsamlı ve emredici bir sosyal kurumdan arta kalan boşluğu doldurmak zorunda olduğundan, değiştirmeye çalıştığı sistemin niteliklerine bürünmüş ve onun kadar kapsamlı olmasa da benzer bir biçimde emredici olmuştur. Bu nedenle Cumhuriyet bürokrasisi, milliyetçilik ile ilgili diğer ilkelerle çerçevelenen bir genel irade ya da fayda normunun bekçisi haline gelerek uzun bir süre boyunca bürokratik yönetim geleneğini sürdürmüştür (Heper, 1974: 19-20).

Bürokrasinin kurumsallaşma örüntüsüne ters siyasi yaklaşımlar sürdürmesinin altında yatan neden, Batı'dan farklı olarak Türkiye'de devletten bağımsız ve kendi normlarını kabul ettirebilecek güçlü girişimci orta sınıfların gelişmemiş olmasıdır (Heper, 1974: 52). Bu tür bir sınıfın doğuşu ile birlikte, ortaya çıkan yeni sivil gruplarla bürokrasi

arasında çatışma başlamış, 1950'lerle birlikte bu gruplar karşısında zayıflama eğilimleri gösteren bürokratik yönetim geleneği, akademik özerklik şemsiyesi altına sığınan bazı üniversite öğretim üyelerinin öncülüğünde yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır (Heper, 1974: 142).

Anlaşılacağı üzere Heper de tipik bir Weberci olarak Osmanlı-Türkiye tarihine yüzyıllardır değişmeyen bir toplum olarak bakmakta, patrimonyalizmin ve bürokrasinin sınırsız egemenliğini görmektedir. İronik olan ise bir kez daha belirtmek gerekirse, Doğu'nun özgünlüğünü ortaya koymak için ortaya atılan bütün bu tezlerin eninde sonunda dolaylı ya da doğrudan Batı'nın üstünlüğünü ortaya koymaya hizmet ediyor oluşlarıdır.

Bu kısımda kimi örneklerini göstermeye çalıştığımız üzere Türkiye yakın tarihinde sosyal bilimlere damgasını vuran paradigma, sağdan ya da soldan sosyal bilimcilerin yazdıklarının da gösterdiği gibi, esas olarak merkez-çevre paradigmasına yaslanan özgücülük olmuş, bu özgücü tezler ise Marksist olduklarını iddia ettiklerinde bile aslında Weberci olmaktan öteye gidememişlerdir. Patrimonyalizm, feodalitenin yokluğu, sınıfların yokluğu, sivil toplumun yokluğu, ceberut devlet, bürokrasinin egemenliği vb. argümanlar üzerine inşa edilen Weberci-özgücü yaklaşım, 1980 sonrası Türkiye'de giderek hegemonik bir hal alacak, AKP'nin iktidara geldiği 2000'ler Türkiye'sinde ise güncel politik bir hattı ve tutumu meşrulaştırmak adına kullanılacaktır. Bu kullanımda ise tarihselliğinden koparılarak, demonize edilmiş/ şeytanlaştırılmış bir Kemalizm tanımı kilit rolü oynayacaktır. Bu güncel politik hatta ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı bir şekilde eğileceğim ama bundan önce entelijansiyanın farklı ideolojik yaklaşımlara sahip isimlerinin Kemalizm'i tarif ederken nasıl ortaklaştıklarını göstermeye çalışacağım. Dolayısıyla izleyen kısım, bu ortaklaşmayla ilgili.

III.

Osmanlı-Türkiye modernleşme tarihini merkez-çevre ya da aynı anlama gelmek üzere "bürokratik vesayet" üzerinden okumak ve Kema-

lizm'i de bu okuma üzerinden analiz etmek, farklı politik ideolojilere mensup farklı isimleri aynı paradigma üzerinde buluşturmaktadır. Milliyetçi, muhafazakâr, İslamcı, liberal ve sosyalist birçok isim Türkiye'ye dair analizlerinde yola Weberyen merkez-çevre okumasıyla çıkmakta ve böylelikle bir Kemalizm tarifi üzerinde ortaklaşmaktadır; bu tarif ise Kemalizm'i anlamak ve tarihsel bağlamına oturtmaktan ziyade onu demonize etmeye/ şeytanlaştırmaya hizmet etmektedir.

Türkiye muhafazakârlığının önemli isimlerinden D. Mehmet Doğan'ın Osmanlı'nın son dönemiyle, Cumhuriyet ve onun ideolojisi olan Kemalizm arasındaki "sürekliliğe" vurgu yaptığı şu satırları, sözünü ettiğim tarif biçimini veciz bir biçimde ortaya koymaktadır:

> *Osmanlı Devleti'nin batılılaşma döneminde artan bir şekilde bürokrasi hâkimiyeti hissedilmektedir. Bürokrasi bütün bir asır boyunca padişah otoritesinin muhtemel bir güç kazanma ihtimalini yok etmeye çalışmıştır. Nitekim II. Abdülhamid başlangıçta bürokrasinin tasvibini alarak padişah olmasına rağmen sonradan kendi otoritesini kabul ettirmesi yüzünden bürokrasinin hiçbir zaman kırılamayan düşmanlığını kazanmıştır. Sonraki padişahlar, gerek V. Mehmed (Reşat) gerekse VI. Mehmed (Vahidetdin) sembolik yöneticiler olmaktan öte bir anlam taşımazlar. Bürokrasinin padişahla birlikte yönetimi Cumhuriyet'e kadar sürmüştür. Cumhuriyet dış görünüşte halk egemenliği, gerçekte bürokrasi hâkimiyetinin resmileşmesi, alenileşmesi anlamına gelmektedir (Doğan, 1994: 82-83).*

Doğan'a göre Cumhuriyet döneminde mülk sahibi sınıflar da yönetim aygıtının bir parçası olmuş, örneğin parlamenter olarak Meclis'te yerlerini almışlardır; ancak güçleri önemsenmeyecek kadar zayıftır. Aslında bu tez, kendini Marksist addedenler de dâhil Türkiye entelijansiyasının önemlice bir bölümünün benimsediği "güçlü devlet, zayıf burjuvazi" tezinin dillendirilmesi anlamına gelmektedir. Doğan şöyle der:

Bütün tek parti yönetimi boyunca halk adına hükmeden bürokrasi olmuştur. Bu yönetimin yasama organında diğer güç odaklarının, mesela büyük toprak sahiplerinin, tüccarların temsil edildiği de bir gerçektir. Ama bunlar, devlet desteğine mazhar olmayı yeterli bularak bir siyasi güç olmaya çalışmamışlardır. Ancak uluslararası konjonktür gereği, çok partili siyasi hayata geçişle birlikte bürokrasinin, hakimiyeti başka güç odaklarıyla paylaşmaya yanaştığı görülmektedir. Bu paylaşmada her ne kadar siyasi iktidar anti-bürokratik bir yapıda olsa da, yasama dışında pek etkili olamamıştır. Bu yüzden yasama ve siyasi iktidara rağmen bürokrasinin hâkimiyeti nisbi olarak kırılabilmiştir (Doğan, 1994: 83).

Bürokrasinin hâkimiyeti tezine paralel bir başka tez, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda farklılıklara ve çok kültürlülüğe dayalı bir sivil toplumun var olduğu, devletin de bu farklılıklara hoşgörüyle yaklaştığı; ancak Kemalist iktidarın bu sivil toplumu bastırarak yok ettiği yönündedir. Liberalizmin Türkiye'deki temsilcilerinden Atilla Yayla, bu tezi şöyle ortaya koymaktadır:

Bugünün terminolojisiyle söylemek gerekirse Osmanlı'nın son yıllarında sivil toplum, Cumhuriyet döneminin özellikle 1925-45 devresine göre çok daha güçlü, hareketli ve canlıydı. Türkiye Cumhuriyeti bu sivil toplum mirasının önemlice bir bölümünü devralmış ve ne yazık ki, büyük ölçüde budamıştır. Tek parti cumhuriyeti dönemi, toplumdaki farklılık ve çeşitliliğin, adım adım, icabında zora başvurmaktan çekinmeden, tasfiye edildiği bir dönem olmuştur. Bu tasfiyeden neredeyse hiçbir kesimin kaçamadığı bilinmektedir (Yayla, 2008: 26).

Yayla, erken Cumhuriyet dönemini bir tek parti diktatörlüğü olarak görmenin yanı sıra, Cumhuriyet'in iktisadi refahın artırılması açısından da son derece başarısız olduğunu iddia eder. Refahın yükselmesi ancak "devletçiliğin" terk edilmesi ve serbest piyasa ekonomisine geçişle birlikte mümkün olabilmiştir. 1923-50 arası dönem, "sistemin halkın hayat seviyesini yükseltmekte başarısız olduğu, halkın iktidar

sahiplerinden sadece siyasi olarak değil, sosyal ve ekonomik olarak da soyutlandığı ve baskı altına alındığı" bir dönemdir (Yayla, 2008: 31).

Yayla'nın erken Cumhuriyet döneminin başarısız iktisadi performansına ve halkın yoksulluğuna yaptığı vurgu, ilk bakışta sınıfsal ve Cumhuriyet'in burjuva karakterine yapılan bir vurgu gibi görünse de, söz konusu olan bu değildir. Yayla'ya göre, refah seviyesinin yükselememesinin nedeni, Cumhuriyet'in siyaseten olduğu kadar ekonomide de özgürlüklerin önünü kapatması, yani girişimci sınıfın, burjuvazinin önünü kesmesidir. Bürokrasi, burjuvazinin yükselen bir sınıf olarak kendisinin yerini alabileceğini düşünmüş ve bu yüzden de önünü kesmeye çalışmıştır:

> *Tek parti diktatörlüğünde özel mülkiyete saygı, girişim özgürlüğüne alan tanıma, hukukun hâkimiyetine riayet, siyasi yönetimin sınırlı olması ve anayasal yönetim açısından durumun çok parlak olmadığını araştırmalar göstermektedir. Osmanlı'dan devam eden bir gelenekle, Cumhuriyet döneminde de, siyasi iktidarın ekonomik potansiyeli kontrol altında tuttuğu ve kendisine meydan okuyabilecek bağımsız iktisadi güçlerin oluşmasını istemediği söylenebilir. İlginç bir şekilde, hem Osmanlı'daki hem Türkiye Cumhuriyeti'ndeki "milli burjuvazi" yaratma çabaları, bir yönüyle, önemli ekonomik aktörleri tam bir denetim altında tutma veya sadık ekonomik aktörler yaratma çabası olarak görülebilir (Yayla, 2008: 33-34).*

Kemalizm'e dair yapılan değerlendirmelerde, çoğu zaman eleştirilenin erken dönem uygulamaları mı olduğu, yoksa 80 yıla yayılmış ve hiç değişmeksizin devam eden bir uygulamalar manzumesi ile mi karşı karşıya olunduğu belirsizdir. Çoğu zaman bu ikisi iç içe geçer ve zamandan/mekândan münezzeh bir Kemalist hayalet, Türkiye'de olan biten her şeyi açıklamak için kullanılan bir "anahtar" haline gelir. Örneğin, İslamcı kalemlerden Hakan Albayrak'ın aşağıdaki satırlarda, hangi dönemi ve hangi dönemin uygulamalarını anlattığı belli değildir. Çünkü satırlar, değişen iktidarları, gerçekleşen güç mücadelelerini, farklı hükümet programlarını ve dünya sistemi içerisinde değişen ko-

numları hesaba katmaksızın, kesintisiz şekilde devam eden ve Türkiye siyasetinin "ruhunu" oluşturan ahistorik bir icraatlar silsilesine işaret etmektedir:

> *Teokratik mentaliteli laiklerle karşı karşıyayız. Mustafa Kemal'i ilah gibi, ilke ve inkılaplarını da din gibi görüyorlar. "Atatürkçü olmayanlar insan değildir" diyorlar. Herkesi "Atatürkçü" yapmak için ana okulundan başlayarak mütemadiyen tebliğ(!)de bulunuyorlar. Tebliğ (!) faaliyetleri o kadar etkili oluyor ki, bazı çocuklar haşa "Bizi Atatürk yarattı" diyebiliyor. (…) Hep "teokratik" rejimlerin "despot"luğundan bahseder, her fırsatta Osmanlı'ya söver ve cumhuriyetin fikri hür, vicdanı hür nesiller yetiştirdiğini ileri sürerler. Gelin görün ki teokratik Osmanlı'da kimse Müslüman olmaya zorlanmazken, laik Kemalist sistemde "Ulu Önder"e inanmamak suç sayılıyor (Albayrak, 2007: 48-49).*

Kemalist devrimin ve Kemalizm'in tarihsel açıdan herhangi bir ilerlemeye tekabül etmediğine, neredeyse hiçbir alanda başarılı olamadığına ve Anadolu coğrafyasında yaşayan halkların yaşamlarında herhangi bir iyileşme sağlamadığına, yani Cumhuriyet ve Kemalizm projesinin külliyen reddine yönelik bir çalışma Sevan Nişanyan'ın, ismiyle müsemma *Yanlış Cumhuriyet* adlı kitabıdır.

Bu kitap, Kemalist devrime ve Kemalizm'e dair şeytanlaştırmaya dayalı okumanın önemli örneklerinden biri olarak karışımızda durmaktadır. Nişanyan'a göre, örneğin "1920'lerden bu yana Türkiye'de okuryazarlık oranının artmış olduğu doğrudur. Ancak artışı etkileyen faktörler o kadar çok ve çeşitlidir ki, Latin Alfabesinin kabulünün bu sonuçta oynadığı rolü kestiremeyiz" (2008: 155). Türkiye'nin Latin alfabesine geçmesi Batı kültürüne uyum sağlama açısından da herhangi bir önem taşımamaktadır; öyle ki "BAE, Kuveyt, Oman ve Bahreyn gibi bazı Arap devletlerinin günümüzde birçok bakımdan Türkiye'den daha çağdaş, uluslararası kültürel etkileşimlere açık ve 'Batılı' ülkeler safına katıldıkları da itiraf edilmelidir" (2008: 163).

Nişanyan'a göre, her ne kadar bir tür "temkinli tahmin" cümlesi gibi dile getirilse de, üniversite kurumunun bugünkü halinin sorumlusu da Kemalizm'in üniversiteye bakışıdır:

> *…(B)ir yandan resmi devlet ideolojisinin her ne bahasına olursa olsun övülmesine, bir yandan da bürokratik tayin ve azil mekanizmalarının gerektirdiği kişilik özelliklerine dayanan bir akademik anlayış, Türk üniversitelerinin bugün uluslararası platformda sahip oldukları talihsiz konumun meydana gelmesine bir ölçüde katkıda bulunmuş olabilir (2008: 190).*

Nişanyan, "enteresan" bir akıl yürütmeyle, günümüz İslamcılığının entelektüellerinin "bazı zaaflarının kaynağı"nı da Cumhuriyet'le ve Cumhuriyet'in din eğitimini yasaklayan politikalarıyla ilişkilendirir. Bu zaafların kökenini "İslam dinine özgü geleneklerden çok, Cumhuriyet rejiminin eğitim politikasında aramak daha doğru olacaktır. Cahil bıraktırılmış kişileri cahillikle suçlamak, herhalde adil bir yaklaşım sayılamaz" (2008: 203).

Nişanyan'ın "enteresan" mantığı, Kemalizm ve Cumhuriyet'in kadın politikalarına bakışında da işbaşındadır. Nişanyan bir yandan Cumhuriyet döneminde kadınlara sağlanan hakların dönemin Batı ülkeleriyle eşit seviyede olduğunu söyler ve bunu olumlarken, öte yandan bu hakların gereğinden fazla radikal bir şekilde verilmesinin, günümüzdeki tesettür probleminin temelinde yer aldığını şu cümlelerle iddia edebilmektedir:

> *…(B)öylesine hassas bir konuda aşırı enerjik bir siyasal müdahalenin toplumda birtakım sıkıntı ve tepkiler doğurmuş olması da yadırganmamalıdır. Doğal akışı içinde gerçekleşecek bir dönüşümü birtakım zorlamalarla hızlandırmaya çalışmanın, acaba uzun vadede dönüşümün hızı ve kalıcılığı üzerinde etkisi olumlu olmuş mudur? Aradan altmış yıl geçtikten sonra, tesettürün, bu kez bir çeşit özgürlük simgesi olarak yeniden doğuşunda bu faktörün etkisi gözden uzak tutulmamalıdır (2008: 211).*

Örnekler çoğaltılabilir; ancak mesele açıktır. Farklı politik ideolojilerden farklı isimler, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde Weber'den yola çıkarak bir tür self-oryantalizmle, "biz bize benzeriz" mantığına dayalı bir özgücülüğü paradigma olarak benimsemekte, Osmanlı-Türkiye modernleşmesini "Batı'da olanların burada olmaması" üzerinden okumakta ve buradan da "bürokratik vesayetin sürekliliği" tanımına varmaktadırlar. Buradan hareketle Cumhuriyet'in bir devrim, Kemalizm'in de bir devrim ideolojisi olduğu reddedilmekte, aksine Osmanlı'yla kıyaslandığında bir tür gerilemeyi temsil ettiği sonucuna varılmaktadır. Bu bakış açısının doğal neticesi ise gündelik siyaseti ve güncel gelişmeleri, politik kutuplaşmayı bir yanında "vesayet" öte yanında "demokrasi" güçlerinin yer aldığı bir çatışma eksenine yerleştirerek okumak ve safını da "demokrasi güçleri"nin yanı olarak belirlemektir. Bu demokrasi güçleri ise "Kemalizm şeytanı"na ve onu dünya görüşü olarak benimseyen kurumlara karşı, demokrasi meleğini temsil eden kurumlar, yani AKP ve başta Gülen Cemaati olmak üzere dini cemaatlerdir.

İzleyen kısımda Kemalizm'in demonize edilmesinin/ şeytanlaştırılmasının güncel siyasetin dilinde nasıl yeniden üretildiğini ve bu üretimin yukarıda sözünü ettiğim politik pozisyonu meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığını göstermeye çalışacağım.

IV.

AKP'nin nasıl bir parti olduğuna ve ne yapmak istediğine dair tartışmalar uzunca bir süredir sosyal bilimler alanında çalışmalar yapan hemen herkesin temel meselelerinden biri durumundadır. Hemen herkes AKP döneminde Türkiye'de bir dönüşüm yaşandığı hususunda mutabıksa da, bu dönüşümün nasıl adlandırılması gerektiğine dair farklı fikirler söz konusudur. Bu satırların yazarı, uzunca bir süredir yaşanan dönüşümü "rejim değişikliği" olarak adlandırmaya ve bunun üzerinden okumaya çalışmaktadır.

Yeni bir rejim inşasından söz ederken kastettiğimiz bir anayasa değişikliğiyle, örneğin parlamenter sistemden başkanlık sistemine ya da resmen bir diktatörlüğe/tek parti rejimine geçiş değildir. Eğer rejimi sadece anayasal düzlemde, yani biçimsel olarak tanımlarsak, elbette ki Türkiye'de bir rejim değişikliğinden söz etmemiz mümkün olmayacaktır; çünkü anayasa henüz değişmemiştir ve bu nedenle de teorik olarak parlamenter rejim varlığını hâlâ devam ettirmektedir. AKP, anayasayı değiştirmek ve parlamenter rejim yerine başkanlık esasına dayalı bir rejimi getirmek için yoğun bir çaba göstermiş, ancak nesnel koşullar buna izin vermemiştir; dolayısıyla, bu anlamda -ama sadece bu anlamda- Türkiye'de bir rejim değişikliğinden söz etmek mümkün değildir.

Peki, o halde "yeni bir rejim inşası"ndan söz etmek ne demektir? Öncelikle rejimle kastettiğimizin ne olduğunu açıklığa kavuşturalım. Bir politik rejim, egemenliğin kaynağının ne olduğuna, egemenliğin kim tarafından ve nasıl kullanıldığına, erkin devlet aygıtı içerisinde nasıl dağıtıldığına, devletle yurttaş arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bütünlüklü bir yapıya işaret eder. Bununla birlikte her politik rejimin bir devlet, toplum, egemenlik ve yurttaş tasavvuru vardır ve bu tasavvuru rejimin kurucu paradigması, kurucu felsefesi belirler. Dolayısıyla rejimleri sadece anayasa metinlerine bakarak tarif ve tahlil edemeyiz. Her rejim toplumsal ve sınıfsal mücadeleler neticesinde tarihsel olarak ortaya çıkar ve belli bir küresel konjonktüre göre şekillenir. Tüm bu mücadeleler, tarihsellik ve konjonktür ise bize o rejimin ana karakteristiğini verir. O karakteristik aynı zamanda politik, toplumsal ve kamusal olanın nasıl kurulduğunu, nasıl inşa edildiğini de belirler.

1923 Türkiye'si ya da aynı anlama gelmek üzere Birinci Cumhuriyet, 28 Ekim akşamı Mustafa Kemal'in birdenbire aklına esivererek "yarın Cumhuriyeti ilan ediyoruz" demesiyle kurulmamıştır elbette. Cumhuriyetin kökenleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldan itibaren içerisine girdiği ve birbirine koşut olarak ilerleyen yarı-

sömürgeleşme ve modernleşme sürecinde aranmalıdır. Bir yandan ülkenin iktisadi ve siyasi açıdan emperyalizme bağımlı hale gelişi ve feodaliteden kapitalizme doğru yaşanan dönüşüm, bir yandan milliyetçilik hareketleriyle birlikte başlayan dağılma süreci, bunlara yanıt olarak ise Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, dinin ilerlemenin önündeki en büyük engel olduğuna dair düşünceden hareketle başlayan laikleşme ve sekülerleşme süreci gibi faktörlerin hepsi bir arada Cumhuriyet'e giden yolun yapıtaşlarını oluşturur.

Bu açıdan 1908 devrimi ile 1923 devrimi Türkiye'nin burjuva devrimi olma anlamında bir süreklilik arz ederler. Kapitalizmle geç tanışmış feodal, monarşik, teokratik ve yarı-sömürge bir ülkenin burjuva devrimidir elbette burada söz konusu olan ve büyük ölçüde "tepeden" bir karakter taşır. Modern anlamda sınıfların henüz son derece cılız olduğu böylesi bir toplumsal formasyonda devrime damgasını vuran ise sermaye sahibi olma anlamında burjuvazi değil, kapitalistleşme ve modernleşmenin ülkeyi kurtarmak için tek yol olduğunu düşünen askeri-sivil bürokrasiyle entelijansiya olacaktır elbette.

1908 devrimi, "devrimlerin yarattığı domino etkisi"ne uygun bir şekilde, Meksika, İran ve Rus burjuva devrimleriyle aynı tarihselliğin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve mutlakıyetçiliğe karşı meşrutiyeti savunur; 1923'ü ise 1917 Ekim devriminden bağımsız bir şekilde değerlendirmek ve Cumhuriyet fikrinin hâkim oluşundan ayırarak anlamak mümkün değildir. Cumhuriyet, kimi kurum ve kadrolar açısından Osmanlı'nın devamı olarak görülebilecekse de süreklilik ilişkisi yalnızca ve yalnızca bundan ibarettir, odaklanılması gereken yer ise elbette ki üretim ilişkileri ve zihniyet dünyası bağlamındaki radikal kopuştur. Kopuş, bu bağlamda feodalizmden kapitalizme, teokrasiden laikliğe ve monarşiden cumhuriyete geçiş anlamına gelir.

1923, egemenliği saraydan ve dolayısıyla gökyüzünden alıp millete/ulusa verir, yani yeryüzüne indirir. 1923'ün temel paradigması tam da bu olarak görülmelidir: Egemenliğin kaynağının ve kullanım biçiminin değişmesi. Bu, aynı zamanda bir ulus ve ulus-devlet inşası an-

lamına geldiği gibi tebaadan yurttaşa geçişe de işaret eder. İşaret ettiği başka bir şey ise vahyin yerini aklın ve bilimin almasıdır, bu açıdan 1923 –sınırlı da olsa– bir aydınlanma devrimi olarak da görülmelidir elbette. Dolayısıyla 1923'ün yani Birinci Cumhuriyet rejiminin paradigması ve politik tasavvurunun, egemenlikle ulusun özdeşleştirilmesi, ulusal bir devlet/ekonomi modelinin kurulması ve aydınlanma felsefesi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İşte rejim değişikliği derken kastettiğimiz tam da bu paradigma ve tasavvurun değişimidir; rejim, biçimsel düzeydeki birtakım değişikliklerle birlikte, esas olarak "içerik" düzeyinde değişmektedir. Yani söz konusu olan, basitçe bir anayasa değişikliği ya da parlamentarizmden başkanlığa doğru bir dönüşüm değil; toplumsal/ politik /kamusal olanı inşa eden ve devletle birey arasındaki ilişkiyi belirleyen kurucu felsefenin değişmesidir. Tam da bu nedenle "Türkiye'de rejim, AKP iktidarı (ve Gülen Cemaati) eliyle değiştirilmekte, yeni bir rejim inşa edilmektedir" dememiz olanaklı hale gelmektedir.

Yeni rejim fiili bir tek adam ve tek parti rejimidir; tek adam Recep Tayyip Erdoğan, tek parti ise Adalet ve Kalkınma Partisi'dir. Anayasa değişikliklerinden en ufak bir bürokrat atamasına kadar Erdoğan tarafından kontrol edilmek istenen ve devletle hükümet/parti arasındaki açının neredeyse tamamen ortadan kalktığı bir rejimdir karşımızdaki. Bu açıdan bakıldığında parti/devlet özdeşleşmesinin 30'lar ve 40'lar Türkiye'sine hiç olmadığı kadar yakınsandığı söylenebilir. Örneğin, resmi olarak değilse de gayri resmi olarak valiler AKP'nin il başkanları gibi görev yapmakta, parti çıkarları doğrultusunda çalışmakta, parti-devletinin bürokratları olarak iş görmektedirler.

Benzer bir şekilde, neo-liberalizmin doğasına uygun olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin aşındırılması ve yürütmenin güçlendirilmesi yeni rejimde bunun "aşırı" bir örneği olarak karşımıza çıkmakta, yasama ve yargı, bütünüyle yürütmenin kontrolü altına alınmak istenmektedir. Bu da yine 12 Eylül'le AKP rejimi arasındaki sürekliliği anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. 27 Mayıs Anayasası, Menderes is-

tibdadından çıkarılan dersle gücü devlet organları arasında dağıtır, parlamentonun yanına senatoyu getirir, Anayasa Mahkemesi'ni kurar, kurumları özerkleştirir ve böylelikle kuvvetler ayrılığını garanti altına alıp, gücün tek bir partinin/kişinin elinde toplanmasını engellemeyi amaçlarken, önce 12 Mart sonra da 12 Eylül darbeleri bu gidişatı tersine çevirmeyi hedeflemiş, 12 Eylül darbesiyle de bu hedefe ulaşılmıştır. 12 Eylül darbesi gücün tekrar yürütmede toplanması, senatonun kapanması, kurumların özerkliğinin iptali anlamına gelmektedir. Dahası, 12 Eylül darbesiyle hesaplaşma adı altında "evet" kampanyası yürütülen 12 Eylül 2010 referandumu da ironik olarak yasamayı yürütmeye bağlamak amacıyla yapılmış, dolayısıyla darbenin mantığını devam ettirmiştir.

Yeni bir rejimin inşa edilmesi yeni bir "resmi tarih" yazımını da beraberinde getirmektedir. Bu yeni tarih yazımının, yeni rejimin ideolojik hegemonyasının, kitlelere ulaştırılması adına popüler bir dile tercüme edilmesini ise iktidara yakın medya organları ve köşe yazarları üstlenmiştir. Merkeze karşı çevre, elitlere karşı halk, batıcılara karşı mütedeyyin kitleler, vesayete karşı demokrasi gibi ikilikler üzerine kurulan bu yeni resmi tarih yazımı, Kemalizm'i, *darbecilik, ergenekonculuk, vesayetçilik* gibi terimlerle kodlarken tüm bunlarla mücadeleyi demokrasi adına, bunlarla savaşan AKP'yi (ve elbette ki Cemaati) ise "demokrasi savaşçısı" olarak kutsamıştır. Yeni resmi tarih yazımında AKP, sadece demokrasi adına mücadele eden bir parti değil, merkeze karşı çevrenin, elitlere karşı halkın ve batıcılara karşı mütedeyyin halk kitlelerinin temsilcisi olarak değerlendirilmiş, dolayısıyla AKP'ye "Kemalist müesses nizam"a karşı savaşan, "devrimci" bir parti misyonu da atfedilmiştir.

Örneğin Yıldıray Oğur (2010), bu devrimciliği şöyle anlatmaktadır:

AKP kendi Atatürk'ünü, Kemalizm'ini aşarak değişti. Erdoğan ve arkadaşları Milli Görüş hareketi içinde yarı Mehdi kabul edilen hocalarının dizinin

dibinden kalkmaya, kendi Atatürklerine isyan etmeye cesaret ettiler. Kamuoyunun karşına çıkıp açık açık ve defalarca üzerlerinden Milli Görüş gömleklerini çıkardıklarını açıkladılar. Değiştiklerini, geliştiklerini söylediler. Geçmişlerini hata olarak kayıtlara geçirdiler. AKP kendi altı okunu denize fırlatarak değişti.

İşte tam da bu dönüşüm nedeniyledir ki "demokratlar" AKP'ye inanmış ve onu desteklemişlerdir:

Hıristiyan Kulübü dedikleri Avrupa Birliği idealine sahip çıktılar. Siyonist, emperyalist komploları geçmişte bırakıp rasyonel bir dış politika kurdular. Adil düzeni terk ettiler. Milliyetçilikle aralarına mesafe koyup Kürt açılımı, Sünni bağnazlığıyla aralarına mesafe koyup Alevi açılımı yaptılar. Ekümenik hevesleri olan bir şer ocağı olarak gördükleri Patrikhane'nin eline Yetimhane'nin anahtarını verdiler. Eskiyle aralarındaki mesafeyi o kadar açtılar ki günün sonunda eski Atatürkleriyle kanlı bıçaklı bile oldular. Demokratlar bu sıçrama nedeniyle AKP'nin değiştiğine inandı ve bu değişime destek verdi ("Kılıçdaroğlu Kemalizm gömleğini çıkarabilir mi?", Taraf, 16 Aralık 2010)

Bu yeni resmi tarih yazımı, özel olarak AKP'yi, genel olarak ise Türk sağını "darbeci Kemalizm'e" karşı mücadele eden demokratik bir aktör olarak sunarken, Türkiye Solu'nuysa Kemalizm'le bağını koparamamış olmamakla, dolayısıyla da darbecilikle itham eder.

Yeni resmi tarihi, popüler dile tercüme ederek kitlelere ulaştırma misyonunu üstlenenler arasında en "kitsch" isimlerden biri olarak adlandırmayı hak edenlerden biri olan Rasim Ozan Kütahyalı'yı "yeni rejimin muteber entelektüellerinden biri" haline getiren, tam da yukarıda özetlemeye çalıştığım paradigmadan hareketle yazdığı yazılar ve Deniz Gezmiş'i ve elbette ki onun şahsında Türkiye Solu'nu darbeci ilan etmesidir. Kütahyalı, 21 Eylül 2008 tarihli *Taraf*'ta yayınlanan "*Deniz Gezmiş, Kemalizm ve Yakup Cemil*" isimli yazısında şöyle demektedir:

Gezmiş'in kafasındaki temel kurgu da o anlamda ailesinden devraldığı İttihatçı ve Kemalist zihniyetle birebir bağlantılıdır... Bu kurguya göre; Gezmiş'in dedeleri 1. Kurtuluş savaşçılarıydı, Deniz'ler de 2. Kurtuluş savaşçıları... Deniz'lerin dedeleri ilk kurtuluş savaşında bu toprakları yabancılara bırakmamıştı... Deniz'ler de nefret ettikleri yabancılara bu toprakları bırakmayacaklardı... Yani mesele sadece Deniz'in böyle bir aileden gelmesi değil, bu aile geleneğine aynı zamanda sahip çıkması... Kafasındaki devrimci-milliyetçi ideolojisini bu temel üzerinden kurgulaması...

Kütahyalı'ya göre sadece Deniz Gezmiş değil, bütün bir 68 kuşağı, Kemalist, darbeci, milliyetçi ve hatta ırkçı bir karakter taşımaktadır ve günümüz ulusalcılığının kökenlerinde de bu karakter bulunmaktadır:

O döneme dürüst bir bakış, özünde o gençlerin ne kadar milliyetçi olduğunu bize gösterecektir. O gençlerin köken olarak Kemalist olduğu, 27 Mayıs'ı taparcasına desteklediklerini bugün herkes tarafından kabul ediliyor, söyleniyor. Fakat o gençlerin bu Kemalist köken içinden gelen çok güçlü ve katılaşabilmeye müsait bir milliyetçi/ulusalcı damara sahip olduğu gözden kaçırılıyor. Türk 68 hareketi, özlerinde olan bu milliyetçi ideolojiyi antiemperyalizm ve tam bağımsızlık sloganları arkasına saklamış, sosyalizan bir süs vererek kamufle etmeye çalışmıştır. Bu milliyetçilik öyle MHP tipi milliyetçiliğe göre de daha insancıl ve masum falan da değildir. Bilakis modernist ve Marksist-Leninist etkileşimler sebebiyle daha pozitivist, katı ve insansız hale gelmiş, zenofobik hatta ırkçı eğilimlere kayabilecek bir milliyetçilikti Türk 68 ruhunun milliyetçiliği. Nitekim bugün kendini 'Ulusalcılık' olarak takdim eden akım birebir olarak bu ruhun mirasçısıdır. Aralarında doğrusal bir süreklilik vardır ("Denizlerin yolu bizi nereye götürür", Taraf, 24 Mayıs 2008)

"Liberal" olduğunu söyleyen ve "düşünsel kitsch"in güzide örneklerinden biri olduğunu söylememizde bir beis bulunmayan Kütahyalı'nın bu satırları yazması şaşırtıcı olmayabilir; ancak kendisini "sosyalist" olarak adlandıran ve Türkiye entelijansiyasının en önemli isimlerinden biri olarak görülen Murat Belge'nin de Kütahyalı'yla benzer şeyleri söylemesi üzerinde durmak gerekmektedir.

Taraf'ta 28-29 Ocak 2008 tarihlerinde yayınlanan röportajında, Neşe Düzel'in "Eski solcuların önemli bölümü niye tutucu oldular peki" şeklindeki sorusuna Murat Belge şöyle yanıt verir:

> *Çünkü milliyetçiydiler. Solcu olmalarının nedeni milli kalkınmacılıktı. Ethem Nejat mesela… Karadeniz'de bir takada öldürülen adamın komünist olmaya karar vermeden önce "Her Türk dünyadan nefret etmelidir" diye yazılar yazıyor. Bildiğimiz zenofobik Türk ideolojisi. Bu adam solcu oluyor. Ne kadar fikrini değiştirerek solcu oluyor acaba. Mihri Belli'nin Milli Demokratik Devrim hareketi askerle birlikte yapıyor devrimini. Orduyla ilişkiyi araçsal gören, kendisini de ordunun aracı yapmakta bir sakınca görmüyor sonunda. Devrim için askerleri kafaya almamız lazım derken, asker de kendi darbesini yapmak için onu biraz kafaya alıyor. Parkaları giyip "Ben Türk Halk Kurtuluş Ordusu'nun neferiyim" diye dolaştığında, toplumun hep sahip olduğu militarizmin çok uzağında durmuyorsun.*

Düzel'in aynı röportajdaki "aydınlarımız geçmişte Kemalizm'le solculuğu aynı şey mi sandılar" şeklindeki sorusuna verilen yanıt ise şu şekildedir:

> *Evet. Kemalizm muasır medeniyet seviyesine ulaşmaktır. Fabrika kuracaksın, eğitim yapacaksın. Ama bunun için sosyal bir güç lazım. Örgütlü güç olarak askerden başkası yok. O zaman başlangıçta, "askerin iktidarına razı olalım" demiş gibi oluyorsun. Böyle olduğu için de "bizim asker başkasına benzemez. Türk ordusu halk ordusudur. Onun için ilericidir. Zaten ilk ressamlar da askerdi" gibisinden kılıflar buluyorsun.*

Peki, Rasim Ozan Kütahyalı ile Murat Belge'yi Türkiye tarihine ve güncel siyasete bakışta ortaklaştıran şey tam olarak nedir? Buna verilebilecek yanıt şüphesiz ki "zamanın ruhu"dur. Evet Kütahyalı da Belge de Osmanlı-Türkiye tarihini Weberci paradigma üzerinden okumaktadırlar, ama çok güncel bir neden daha vardır. Her iki röportajın da tarihine bakıldığında yılın 2008 olduğu görülebilir. 2008, AKP iktidarı

ve Türkiye açısından son derece kritik bir yıldır. Yılın ilk ayında Ergenekon Operasyonları başlamış, derin devlete ve darbecilere karşı demokrasi mücadelesi söylemi devreye sokulmuştur. Bu söylemin taşıyıcılığını ise sağdan ya da soldan liberal aydınların yaptığı bilinmektedir. İşte Kütahyalı'yı ve Belge'yi ortaklaştıran zamanın ruhuna rengini veren tam da siyasetin "darbe-demokrasi" ikiliği üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Türkiye sosyalist solunun ana gövdesi "Ergenekon Süreci"ne şüpheyle yaklaşıp operasyonların soldan meşrulaştırılması işine girişmeyince ise, solun Kemalist ve darbeci ilan edilmesi gecikmemiştir.

Zamanın ruhunu "darbelere karşı mücadele"nin oluşturduğunu söylemiştik. 12 Eylül 2010 tarihi bu söylemin doğurduğu politik sonuçları göstermesi açısından son derece önemli bir tarihtir. Bu tarihe özellikle denk getirilen anayasa değişikliği referandumunun meşruluğunun sağlanmasında kullanılan argümanlardan biri "darbelerle hesaplaşma" olmuş, eğer anayasa değişirse 12 Eylül'cülerin yargılanacağına dair propaganda yapılmıştır. Neticesinin Gülen Cemaatinin yargıyı ele geçirmesi olduğunun bugün kesin bir şekilde anlaşıldığı referandumun ardından, sahiden de Kenan Evren ve Tahsin Şahinkaya hakkında sembolik bir dava açılmış, "darbelerle hesaplaşma" iddiası bu dava üzerinden devam ettirilmiştir. Burada ilginç olan davanın iddianamesinin, yeni rejimin yeni resmi tarih yazımı ile neredeyse birebir örtüşmesidir. Bu açıdan bakıldığında, sembolik olarak iddianameyi, AKP hegemonyasına hizmet eden köşe yazarlarının hazırladığını ya da iddianameyi hazırlayan savcıların aslında birer köşe yazarı olduğunu iddia etmek mümkün hale gelmektedir.

Eski rejimin kadrolarının mahkeme salonlarında tasfiye edildiğini ve yeni rejimin aynı salonlarda kurulduğunu bildiğimize göre, 12 Eylül Davası'nın iddianamesine biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

Bir iddianameden çok "Türkiye siyasi tarihi" ders kitabı gibi yazılmış olan bu iddianamede, Weberciliğin ve ondan mülhem merkez-

çevre paradigmasının yeniden üretildiği ve tarihin bu perspektiften okunduğu açık bir şekilde görülmektedir:

Yakın tarihimizde sivil otorite karşısında konumunu güçlendiren askeri bürokrasi ve askeri bürokrasiyle koalisyon yapan elitler, yönetim konusunda halkın doğru karar veremeyeceğini, doğru kararı onlar adına ancak kendilerinin verebilecekleri iddiasıyla, demokrasi adına ilan edilen meşrutiyetten günümüze halkı yönetime ortak etmeme düşüncesini kararlılıkla devam ettirmişlerdir. Bu şekilde "halka rağmen halk için demokrasi" düşüncesi egemen kılınmıştır (s. 5).

İddianame iktidarın "milli irade" kavramı üzerine inşa ettiği çoğunlukçu demokrasi anlayışını benimsemekte, tam da bu nedenle gücü devlet içerisinde dağıtmayı amaçlayan 1961 Anayasası ile yürütmeyi güçlendiren 1982 Anayasası'nı, "milli iradenin tecessüm ettiği yer" olan TBMM'yi hedef aldıkları gerekçesiyle, kolaylıkla aynı çerçeveye yerleştirebilmektedir:

Gerek 1961 Anayasası'nda gerekse 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra yürürlüğe konulan 1982 Anayasası'nda, egemenlik hakkının millete ve onun temsilcisi olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne tek başına verilmediği, onun yanında seçimle işbaşına gelmemiş kişi ve kurumlara egemenliğin paylaştırıldığı görülmektedir. Her iki Anayasa da egemenliğin, Anayasa'nın koyduğu esaslara göre yetkili organlar eliyle kullanılacağı ibaresine yer verilmiştir (s. 5).

Egemenliği kullanma yetkisinin tek başına Meclis'te olmamasından yola çıkarak varılan sonuç ise, bürokrasinin halen ülkeyi yöneten asıl güç olma niteliğini taşıdığı ve fırsatını bulduğu anda da demokrasiye müdahale ederek sahip olduğu imtiyazları devam ettirmeye çalışacağı yönündedir:

Bu durum, mevcut sistemimizde tam demokrasinin halen içselleştirilemediğini, gücünü milletten almayan, seçimle işbaşına gelmemiş bürokrasinin bir

şekilde ipleri elinde tutmak istediğinin göstergesidir. Bu kesimler şeklen demokrat görünmekle birlikte, işler kendilerinin veya ideolojisine hizmet etmiş oldukları güç odaklarının istediği gibi gitmediği takdirde demokratik yönetime müdahale yollarını aramaya başlarlar. Bunun için de sürekli sistemde kendilerine bu imkânı sağlayacak boşluklar bulunmasını arzu ederler. İstedikleri ortama demokrasi dışı yollarla ulaşmak gerekiyorsa derhal o oluşum ve çalışmaların yanında yer alırlar (s. 5).

İddianame buradan hareketle, 1980 öncesini sağ ve sol güçlerin, bürokrasi içerisindeki derin yapılar tarafından çatıştırıldığı bir dönem olarak okur. Burada sağ ve sol, derin güçlerin kontrolündeki hareketler olarak eşitlenir ve klasik "80 öncesi aynı silahı sağcılar da solcular da kullanıyordu" tezi yeniden üretilir. Bu ise hem "Türkiye siyasetini kontrol eden bürokratik akıl ve onun kontrolündeki gruplar" söylemi üzerinden Türk sağının kontrgerilla ile birlikte yaptığı katliamlarda, aslında kandırılıp kullanıldığı, dolayısıyla masum olduğu yönündeki savunmacı yaklaşımın, hem de Türkiye solunun da derin yapılarla işbirliği içerisinde hareket ettiği yönündeki tezin, hukuki bir metin aracılığıyla bir kez daha dolaşıma sokulması anlamına gelir.

Türkiye tarihini liberallerle ve muhafazakârlarla birlikte "Kemalist darbecilere karşı demokrasi güçlerinin mücadelesi" olarak okuyan "Marksizm"in siyasi alandaki temsilcilerinden olan ve AKP iktidarının sosyalist argümanlarla meşrulaştırılması işine soyunan DSİP'in müteveffa Genel Başkanı Doğan Tarkan'ın davayı ve iddianameyi şu satırlarla savunması, tam da bu okuma nedeniyle, hiç de şaşırtıcı değildir:

Sosyalistler yıllardır Maraş, Sivas, Çorum katliamlarının, 16 Mart'ın, 1 Mayıs 77'nin hesabının sorulmasını istediler. İşte sorulmaya başlandı. 'İşkencecilerden hesap sorulsun' dedik ve işte sorulmaya başlandı... Evren ve Tahsin Şahinkaya'nın yargılanması ve aynı günlerde Başbuğ'un sorgulanarak tutuklanması son derece önemli gelişmeler. Sosyalistler uzun süredir darbelere karşı sokaklarda mücadele ettiler. Darbelere karşı onbinlerin katıldığı sayısız yürüyüş ve gösteri gerçekleşti. 12 Eylül ve diğer darbeler için

'Vicdan Mahkemeleri' kuruldu, çok sayıda insan bu mahkemelere katıldı. Onlarca gösteride "İlker Başbuğ çeneni kapa" sloganı atıldı. Ve şimdi kazandık... " ("12 Eylül generalleri yargılanıyor", Marksist. org, 16 Ocak 2012)

Örnekler çoğaltılabilir ama sonuç açıktır. Türkiye'de AKP eliyle yeni bir rejim inşası sürecine girildiğinde, yeni bir resmi tarih yazımı girişimi de ortaya çıkmış, sol ve sağ liberaller ile muhafazakârlar, bu yeni resmi tarihin "kurucu ötekisi" olarak eski rejimin resmi ideolojisi olan Kemalizm'i hedef tahtasına yerleştirmişler, yeni rejimin hegemonyasının söylemsel düzeyde kurulması, "kurucu öteki" olarak seçilen Kemalizm'in şeytanlaştırılması ile mümkün olmuştur.

Bir kez daha hatırlatacak olursak, bu tarih yazımına göre, Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı'dan devralınan bürokratik yönetim zihniyeti üzerine kurulmuş, bu zihniyeti burjuvazinin ortaya çıkışını engellemiş, burjuvazinin olmadığı yerde sivil toplum gelişememiş, sivil toplumun cılız kalmış olması nedeniyle de kadir-i mutlak ceberut devlet 2002 yılına kadar ülkeyi yönetmiştir. Bu ceberut devletin resmi ideolojisi olan Kemalizm nedeniyle, Kürt sorunu, Alevi sorunu, azınlıklar sorunu çözülememiş, Türk kimliğinin dışındaki bütün kimlikler bastırılmış, Kemalizm'in jakoben laiklik uygulamaları nedeniyle de Müslümanlar zulme uğramıştır.

Bu tarih okumasının yeni rejim inşası açısından kullanımı ise, yine bir kez daha hatırlatacak olursak şöyledir: Türkiye tarihinin 1923'ten 2002'ye kadar Kemalistlerin ve Kemalizm'in iktidarda olduğu bir dönem olarak okunması, 80 yıl boyunca izlenen politikaların Kemalizm'le bağlantılandırılması ve böylece şeytanlaştırılmış Kemalizm'in karşısına, demokrasiyi inşa etme iradesiyle çıkan muhafazakâr-demokrat AKP'nin kutsanması, bu kutsama ritüeline dahil olmayan solun ise Kemalizm'le birlikte jakoben, elitist, darbeci ve vesayetçi ilan edilmesi.

Bu kısmı bitirmeden önce hatırlatılması gereken şey ise bu hegemonik söylemin önce Haziran Direnişi'yle, sonra da 17 Aralık sürecinde AKP -Cemaat koalisyonunun bozulup, bir iktidar savaşının başla-

masıyla birlikte gücünü büyük ölçüde yitirdiğidir. Haziran Direnişi ve 17 Aralık süreci, İslamcıların Kemalist vesayet rejimini yıkarak Türkiye'yi demokratikleştireceğine dair iddiaları tuzla buz etmiş, derin devletle hesaplaşma, hukuk devletinin inşası, insan haklarına dayalı bir anayasal düzen inşası gibi iddialar hükmünü yitirmiş, üstelik liberal kalemler AKP'yi demokrasi güçlerinden biri olarak görme sevdasından vazgeçmişlerdir. Bunu da belirttikten sonra, şimdi Kemalizm'in ne olduğu ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair kendi görüşlerimizi dile getirebilir ve oradan hareketle kısa bir sonuç değerlendirmesi yaparak makaleyi nihayetlendirebiliriz.

V.

Osmanlı-Türkiye modernleşmesini, yarı-sömürge haline gelmiş çoketnili bir sanayi-öncesi toplumun gecikmiş bir "burjuva devrimi" olarak okumak mümkün görünmektedir. Sürecin sonunda teokratik-monarşik ve feodal bir imparatorluktan laik, cumhuriyet yönetimine dayalı ve kapitalist bir ulus-devlete geçilmiştir. "Devlet nasıl kurtarılır" sorusu etrafında başlayan süreçte verilen tek bir yanıt vardır: "Batı gibi olmak". Batı gibi olmak ise şu anlama gelmektedir: Bir anayasaya sahip olmak, bir parlamentoya sahip olmak ve kapitalist üretim ilişkilerinin tesis edilmesi. Yeni-Osmanlılar'dan İttihat-Terakki'ye uzanan süreç birtakım nüanslar dışarıda tutulursa bu üç talep üzerine şekillenmiştir.

Bu açıdan bakıldığında II. Meşrutiyet açık bir burjuva devrimidir. Halk faktörü sınırlıdır, son derece cılız bir sermaye sınıfının mevcut olduğu topraklarda gerçekleşmiştir. Devrimi gerçekleştirenler askeri-sivil bürokratlar ve entelijansiyadır, ama hem parlamentoyu tekrar açması ve anayasayı tekrar yürürlüğe sokması hem de feodal üretim ilişkilerinin tasfiyesi yönünde alınan kararlar ve icraatlar nedeniyle karşımızda bir burjuva devrimi vardır.

1923'ü, bu burjuva devriminin tamamlanması yönünde atılan bir adım olarak görmek gerekir. Milli Mücadele neticesinde bir ulus-devlet kurulur, saltanat ve hilafet ilga edilir, başat üretim tarzının kapitalizm haline gelmesi için gereken hukuki adımlar atılır, İttihat Terakki'nin 1912'den itibaren benimsediği "milli burjuvazi" ideali benimsenir ve Türkiye'nin kapitalist dünya sisteminin bir parçası olarak varlığını sürdürmesi için gereken irade ortaya konulur. Dolayısıyla, Osmanlı-Türkiye modernleşmesini kapitalistleşme ve kapitalist dünya sistemine eklemlenme iradesi üzerinden değil de, bürokratik zihniyetin adım adım iktidara gelişi ve "düzenin yabancılaşması" üzerinden okuyan her yaklaşım Marksizm açısından reddedilmelidir; çünkü bu, tarihsel materyalizmden ziyade Weberci bir idealizmi yeniden üretmektedir.

Dahası, Cumhuriyet rejiminin ideolojisi olan Kemalizm'in Cumhuriyet'in 80 yılı boyunca varlığını sürdürüp sürdürmediği ve tam da bu nedenle bütün sorunların kaynağını oluşturduğu iddiası da açıklanmaya muhtaçtır ve bunun üzerine düşünmek gerekmektedir. Kemalizm, "saf haliyle" 1930'larda ve biraz daha zorlayarak söyleyecek olursa 1940'ların ilk yarısında iktidar olmuştur; ama Kemalist ilkelerin devletin bütün icraatlarını ön-belirleyen bir "üst ilke" olup olmadığı ve bütün bir toplumu kuşatan, yani totaliter içerikli bir projeye "hakiki" manada girişilip girişilmediği, bu yıllar için dahi tartışılmaya muhtaçtır. Böyle bir niyet olduğu tartışılmaz gerçekliktir; ancak, rejimin ve kadrolarının bunu hayata geçirmek için topyekûn bir seferberlik içerisine girdiğini iddia etmek imkânsızdır.

Bunun için Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi'nin macerasına bakmak bile yeterlidir: "Ulusa yeni bir tarih bilinci verme" iddiası çok kısa bir süre içerisinde Mustafa Kemal'in şahsi bir meşgalesi haline gelecek, buna dair ulusal çapta herhangi bir seferberlik yaratma işine dahi girişilmeyecektir. Erken Cumhuriyet döneminin otoriter bir rejime tekabül ettiği tartışmasız bir gerçekliktir ama bu dönemi "bir avuç elitin toplumu kendi imgesi doğrultusunda dönüştürmek için makro ölçekli altyapısal ve üstyapısal devrimleri hayata geçirmesi ve bunun

için totaliter mekanizmalar inşa etmesi" şeklinde değerlendirmek fazlasıyla zorlama bir okuma olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, erken Cumhuriyet, ne Nazi Almanya'sı ya da faşist İtalya ne de Sovyetler Birliği'dir. Evet, Cumhuriyet projesi, zaten Osmanlı'dan beri devam etmekte olan modernleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak kentli kitlelere ulaşmış, benimsediği modern değerleri kuşaktan kuşağa aktaran bir yurttaş tipolojisini yaratmıştır; ama Cumhuriyet'in bir "Kemalist-ulus" yarattığını iddia etmek kesinlikle mümkün değildir. Erken Cumhuriyet döneminde, inkılapların süratle uygulandığı zaman dilimi son derece kısa, ulaşabildiği mekânın yüzölçümü son derece az ve nüfusun sayısı da son derece düşüktür. Tam da bu nedenle, CHP'ye alternatif olma iddiasındaki her parti, kısa ömrüne rağmen geniş kitleler nezdinde büyük teveccüh görecek, Demokrat Parti'nin siyaset sahnesine çıkışı ve çok partili hayata geçişten itibaren ise 1946'daki "şaibeli seçim"i dışarıda tutarsak, CHP ve ardılları hiçbir zaman tek başına iktidar olamayacaktır.

Kemalizm'in şeytanlaştırılması söyleminin en güçlü argümanları olan erken Cumhuriyet dönemi icraatları, *sola*, *İslamcılara* ve *Kürtlere* yönelik şiddet politikalarıdır hiç şüphesiz. Cumhuriyet'in bir burjuva iktidarı olarak sola, bir laik hareket olarak İslamcılara ve bir ulus-devlet projesi olduğu için de Kürtlere yönelik izlediği politikaların merkezine şiddeti yerleştirmiş olmasının eleştiriye tabi tutulması şüphesiz bir zorunluluktur. Ancak burada esas mesele, "Kemalizm eşittir devlet" denkleminin 1923'ten beri geçerli olduğu varsayımından hareketle 80 yıllık tüm icraatların Kemalizm hanesine yazılması ve bunun gerçekliğin çarpıtılmasına, yani devletin burjuva karakteriyle, 46 sonrası yaşadığı anti-komünizm saikli İslamizasyon eksenli dönüşümün görülmesine engel olmasıdır.

1946 sonrası Türkiye'sinde Atatürk bir imge olarak politik meşruiyetin kaynağı ve Atatürkçülük ise hemen her siyasi hareketin ortak referansı olmaya devam etse de, bu bir retorikten ibarettir ve artık Kemalizm'in iktidarda olduğunu da, rejimin Kemalizm'in ilkeleri doğrul-

tusunda yönetildiğini söylemek de mümkün değildir. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidar olmasından günümüze kadar geçen 64 yıla bakıldığında, kısa süreli ara rejimleri dışarıda bıraktığımızda, Türkiye'de merkez sağ siyasi partilerin (DP, AP, ANAP, DYP ve AKP) uzun süre iktidarda kaldıkları ya da aynı partilerin koalisyon hükümetlerinde yer aldıkları görülmektedir. Bunun tek alternatifi 70'lerde Ecevit'in CHP'sinin ve 99 yılında yine Ecevit'in DSP'sinin bir koalisyon hükümetiyle de olsa, hükümet kurmayı başarabilmiş olmasıdır.

Bu, Türkiye'de 80 yıldır Kemalistlerin iktidarda olduğu tezini de, devletin resmi ideolojisinin Kemalizm olduğu tezini de açık bir şekilde çürütmektedir; Türkiye'de 60 yıldır sağ siyasetler egemendir ve ideolojik hegemonya da sağın değerleri üzerinden, en çok da milliyetçi-muhafazakâr söylem üzerinden üretilmektedir. Bu açıdan bakıldığında yakın Türkiye tarihi, devletle muhafazakâr kitlelerin ya da merkezle çevrenin mücadelesi üzerinden değil, sınıf mücadelelerinin belirleyici olduğu devletle sağ partiler arasındaki karmaşık ilişkiler bütünü üzerinden okunmalıdır. Buna getirilecek temel itiraz, Türkiye'de aslında gizli iktidarın asker olduğu, askerin de Kemalist olduğu yönünde olacaktır. Oysa bir ezber gibi düzenli olarak tekrarlanan bu iddianın da sorgulanması gerekmektedir.

Türkiye'de gizli iktidarın İttihat-Terakki'den beri askerlerde olduğunu ve Türkiye'nin askerler tarafından yönetildiğini söyleyen okuma biçimi, yine merkez-çevre paradigmasından yola çıkmakta, siyaset okumasını da askeri, merkeze yerleştirerek yapmaktadır. Ancak bu okuma açıkça özcü bir karakter taşımakta, tarih-dışı ama tarihsel bir asker-özne tanımı yapmaktadır. Buna göre, ordu Türkiye'de düzenli aralıklarla sivil siyasete müdahale etmekte ve politik özneleri kendi çizdiği sınırların içerisine çekmektedir; dolayısıyla Hegel'in "dünya tini" benzeri bir "darbe tini" Türkiye siyasetinin esas belirleyeni olarak görülmekte ve politik analiz bunun üzerine oturtulmaktadır. Bu okumada asker, esas özne, esas faildir; 'kendinde' değil 'kendi için' bir sınıf bilinci vardır, mutlak bir bilinçle eyler, tarih dışı ve aynı zamanda sınıf-

lar üstüdür, Yunan tragedyalarındaki 'deus ex machina' gibidir, oyunun sonunda gelir, her şeyi açıklığa kavuşturur ve nihayetlendirir, düğüm onunla çözülür.

Asker-öznenin merkezinde durduğu tarih yazımı, darbeleri de öznenin öznel iradesine bağlamakta, tarihsel bağlamından koparmakta ve aynılaştırmaktadır. Buna göre darbeler, darbeci geleneğin ürünüdürler ve hepsi hem yapılış sebepleri hem de ortaya çıkardıkları sonuçlar itibariyle aynıdırlar. Asker, darbelerden önce bütün politik yapıyı manipüle eder, provokasyonlar, katliamlar, sabotajlar düzenler ve darbe için gereken ortam sağlandığında müdahale eder. Müdahalenin ardından sivil siyaset, demokratik haklar ve özgürlükler askıya alınır, sivil toplum bastırılır. Bu süreçte siviller, mutlak anlamda pasif bir konumdadırlar ve asker-öznenin onlara çizdiği kadere razıdırlar.

Böylesi bir tarih okumasında, yapılışları ve yarattıkları sonuçlar itibariyle, 27 Mayıs'la 12 Eylül, 12 Mart'la 28 Şubat arasında herhangi bir fark yoktur. Oysa neden 27 Mayıs ürünü 61 Anayasası'nın Türkiye'nin görmüş olduğu en demokratik anayasa olduğunun ve neden hem 12 Mart hem de 12 Eylül darbelerinde, kendisi de bir darbe anayasası olan 61 Anayasası'nın hedef tahtasına konduğunun açıklanması gerekmektedir. Liberal-muhafazakâr tarih yazımı, '*sınıf körü*' olduğu için bu soruya yanıt veremez. Tıpkı, 27 Mayıs darbesinden sonra Türkiye kapitalizminin neden ithal ikameci birikim modelini seçtiği ve daha kalkınmacı bir perspektifi benimsediği, 12 Eylül'den sonra ise neden ihracata dayalı ve neo-liberal birikim modelini tercih ettiği sorusunu yanıtlayamayacağı gibi.

Dolayısıyla "80 yıllık bir vesayet rejimi"nin bulunduğu, bunun resmi ideolojisinin de Kemalizm olduğu yönündeki iddia, gerçekliğin maddeci bir açıklamasını yapamadığı için idealist, liberal-muhafazakâr hegemonyanın yeniden üretimine yaptığı katkı nedeniyle de "ideolojik"tir.

Yakın Türkiye tarihine tarihsel maddeci bir perspektiften bakış ise analizini mutlaka geç kapitalistleşmiş bir ülkenin dünya kapitalist sistemine eklemlenme biçimleri ve bunlara uygun düşen hegemonya projeleri ve sınıf mücadeleleriyle sınıfların politik konumlanışları üzerine kurmalıdır.

Türkiye Cumhuriyeti, kurucu kadrolarının kapitalist dünya sistemine eklemlenme arzu ve iradelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktı; kapitalistleşen bütün toplumlardaki gibi bir kapitalist sınıfının ortaya çıkışı, kamu kaynaklarını elinde tutanların birer sermayedara dönüşmeleri neticesinde söz konusu olabildi. Geç kapitalistleşmiş ve sermaye birikiminin zayıf olduğu bir ülkede kamu, sermaye birikimini hızlı bir biçimde sağlamanın en işlevsel aracıydı. Zaten çok geçmeden bir sermaye sınıfı şekillenmeye ve üstelik devleti kontrol edebileceği bir aygıt olarak görmeye başladı. İkinci Dünya Savaşı bittiğinde, çok partili hayata geçiş, basitçe kapitalist dünya sisteminin dayatmasıyla gerçekleşmedi. Palazlanmakta olan sermaye sınıfı da CHP'nin savaş politikalarından memnun değildi ve açıkça "piyasa" ile daha iyi geçinecek bir partinin iktidara gelmesini istiyordu. Dolayısıyla bütün bir Türkiye tarihini açıklamak için kullanılan "bürokrasinin hâkimiyetindeki burjuvazi" iddiası, gerçekliğini daha 1940'larda yitirmiş durumdaydı.

1946 yılı Türkiye'de sadece çok partili hayata geçiş açısından değil, Türkiye yönetici sınıfının Soğuk Savaş dünyasında uluslararası sisteme "hür dünyaya kayıtsız şartsız biat" edişi açısından da büyük önem taşımaktadır. 1946'dan itibaren, iktisadi açıdan bakıldığında, dünya kapitalizminin 1929 kriziyle birlikte başlayan devletçi/kalkınmacı politikalardan vazgeçildiği ve uluslararası işbölümünde Türkiye gibi ülkelere düşen "hammadde ihracatçısı" rolünün kabul edildiği görülür: Planlamanın yerini serbest piyasa, korumacı politikalar aracılığıyla yerli sanayi yaratma hedefinin yerini serbest ticaret aracılığıyla dünya pazarına eklemlenme hedefi ve Türkiye'ye sanayileşme projeleri sunan Sovyet heyetlerinin yerini, Türkiye'yi bir tarım ekonomisi haline getirmeyi amaçlayan ABD heyetleri alacaktır.

Korkut Boratav, İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinin hemen ertesinde, yani 1946 yılında politik düzlemde çok partili hayata geçişin de eşlik ettiği bu dönüşümü şöyle anlatır:

> *1946 yılına salt iktisadi bakımdan da bir dönüm noktası niteliği kazandıran özellik, on altı yıldır kesintisiz olarak izlenen kapalı, korumacı, dış dengeye dayalı ve içe dönük iktisat politikalarının adım adım gevşetildiği, ithalatın serbestleştirilerek büyük ölçüde artırıldığı; dış açıkların kronikleşmeye başladığı; dolayısıyla dış yardım, kredi ve yabancı sermaye yatırımlarıyla ayakta duran bir ekonomik yapının yerleşmesi olmuştur. Bu dönemde serbestleşmeye yönelen bir dış ticaret rejiminin sonucu olarak, iç pazara dayalı bir sanayileşme programı değil, dış pazarlara dönük ve tarıma, madenciliğe, altyapı yatırımlarına ve inşaat sektörüne öncelik veren bir kalkınma anlayışı gündemdedir. (Boratav 2012: 94)*

IMF ve Dünya Bankası'na, yani ABD hegemonyasında kurulan uluslararası kapitalizmin düzenleyici kuruluşlarına ve NATO'ya, yani kapitalizmin uluslararası askeri örgütüne üye olma girişimleri bu döneme tekabül etmektedir. Aynı dönemde devletçi politikalardan vazgeçilirken "jakoben laiklik" uygulamalarından da geri adım atılır ve kapatılan kuran kursları ve imam-hatip okulları yeniden açılır. Dolayısıyla dünya sistemine anti-komünizm temelli eklemlenmenin mütemmim cüzü olarak dinselleşme/İslamizasyon da kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Çünkü Türkiye egemen sınıfı kapitalist dünya sistemine, anti-Sovyetik ve anti-komünist bir motivasyonla eklemlenmenin Türkiye'yi İslamize etmekten, İslamizasyonu bir politika biçimi olarak benimsemekten geçtiğini, çok erken fark etmiştir. Türkiye, Soğuk Savaş'ta bir cephe ülke haline geldiği andan itibaren kapılarını İslamizasyona açmış ve din ideolojik mücadelenin en önemli bileşeni haline gelmiştir. Henüz Türkiye'de güçlü bir sosyalist hareket yokken Komünizmle Mücadele Dernekleri ve İlim Yayma Cemiyeti gibi oluşumların ortaya çıkmış olması buna işaret etmektedir.

Dolayısıyla 1946'dan itibaren sözcüğün "saf" haliyle Kemalizm iktidarda değildir; Atatürk figürüne "kurtarıcı" imgesiyle referanslarda bulunulan, rejimin ritüellerinin devam ettiği ama içinin boşaltıldığı, Kemalist inkılabın ilkelerinin ve Cumhuriyet paradigmasının yurttaş tasavvurunun kâğıt üzerinde kalmaktan öteye gitmediği, söz konusu ilkelerden sadece milliyetçiliğin muhafazakâr öğelerle beslenerek yeniden üretildiği ve milliyetçi-muhafazakâr merkez sağ partilerin ulus-devlet anlayışlarının biçimlendirdiği bir Türkiye'dir karşımızdaki.

Dolayısıyla "80 yıllık Kemalist rejim" iddiasının karşısına 1950'den beri Kemalizm'in muhalefette olduğu ve ancak kendisini muhalif olarak konumlandırdığı iddiasıyla yanıt vermek yanlış olmayacaktır. Liberal-muhafazakâr hegemonya, Kemalizm'i her türlü konjonktür ve değişimden bağımsız, zaman ve mekân üzeri bir ideoloji olarak görür demiştik. Dolayısıyla özcülükle malul bu bakış açısına göre 30'ların Kemalizm'i ile 60'larınki arasında ya da Doğan Avcıoğlu ile Çevik Bir'in Kemalistlikleri arasında herhangi bir fark yoktur.

Oysa gerçek hiç de öyle değildir. 30'lu yıllardan günümüze dek Kemalizm, karşımıza sürekli olarak farklı "evrensel" ideolojilerle eklemlenmiş bir şekilde, farklı veçhelerle çıkmaktadır. Daha Mustafa Kemal hayattayken dahi, yani 1930'larda, Recep Peker, Mahmut Esat Bozkurt gibi isimlerce İtalyan ve Alman faşizmlerine öykünerek inşa edilmeye çalışılan bir Kemalizm yorumu ve Kadro dergisi etrafındaki Yakup Kadri, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör gibi aydınların taşıyıcılığını yaptığı "sol" referanslara sahip daha farklı bir Kemalizm yorumu bulunmaktadır.

Kemalizm'in farklı yorumlarına son derece çarpıcı bir örnek olarak şu verilebilir: 1940'lar CHP'sinin başbakanlarından Şükrü Saraçoğlu açıktan Nazizm'e sempatisini dile getiren ve dönemin Türkçü faşistleriyle arası gayet iyi olan bir isimken, Türkçü faşistler aynı CHP'nin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'i komünistleri himaye etmekle suçlamakta ve Saraçoğlu'na şikâyet etmektedirler.

II. Dünya Savaşı'nın bitiminin ardından tek parti iktidarı Soğuk Savaş'taki safını kayıtsız şartsız Batı bloğu olarak belirler ve CHP içindeki tasfiyelerle birlikte hem ulusal sanayi hedefinden hem de küçük burjuva radikalizminin kısmen de olsa benimsediği aydınlanmacılıktan vazgeçilir. Emperyalizme serbest piyasacılık ve komünizm düşmanlığı üzerinden eklemlenme, kaçınılmaz olarak beraberinde gericiliği de getirecektir. II. Dünya Savaşı sonundan 27 Mayıs'a kadar uzanan yaklaşık on beş yıl Kemalizm'in "geri çekildiği" bir dönem olarak okunabilir.

27 Mayıs'la birlikte, küresel ve bölgesel gelişmelerin de etkisiyle kalkınmacı ve üçüncü dünyacı bir veçheye kavuşan Kemalizm, sosyalizmin yükseldiği 60'lı yıllar boyunca Yön Dergisi çevresindeki aydınlar aracılığıyla "ulusal" bir sosyalizm anlayışıyla eklemlenir ve sol-Kemalizm olarak da adlandırılan akım ortaya çıkar. Aynı esnada sağcı aydınlar ise anti-komünist bir saikle ve hızla "Atatürkçülük" adı altında Kemalizm'in sağdan bir yorumunu geliştirmeye ve bunu Türk-İslam sentezi ile eklemlemeye çalışırlar.

"Sol-Kemalizm" 60'lar boyunca hem askeri hem sivil bürokrasi içerisinde taraftar bulmayı başarsa da, 12 Mart darbesiyle birlikte yenilir ve 12 Mart'tan 12 Eylül'e uzanan süreçte Türkiye egemen sınıfları "Kemalizm'e karşı Atatürkçülük" formülünü geliştirirler. 1940'lardan itibaren devlet kapıları kendisine açılan ve komünizmle mücadele sürecinde palazlanan milliyetçi-muhafazakâr kanat, 12 Eylül darbesi ve sonrasındaki ANAP iktidarı ile birlikte, solcu ve Kemalist kadroları hızla temizleyip gücünü pekiştirir.

90'lı yıllarda yeniden ortaya çıktığında Kemalizm'in yeni bir kimliği vardır. Siyasal İslam'ın ve Kürt hareketinin hızlı yükselişine mukabil; "sol" niteliğini muhafaza etmekle birlikte laiklik ve milliyetçilik vurgusu yüksek, orta sınıf hassasiyetlerini dile getiren ve "sivil toplum" alanında faaliyet gösteren Kemalizm'in bu versiyonu, devletin Atatürkçülüğünü Kemalizm'in yozlaşmış, sahte bir yorumu olarak görmüş ve karşısına "hakiki" bir Kemalizm iddiasıyla çıkmıştır.

28 Şubat Müdahalesi'yle kaygılarının büyük ölçüde giderildiğini düşünen bu yeni Kemalizm, AKP iktidarı ile birlikte bunun bir yanılgı olduğunu anlar ve "tehlikenin farkında mısınız?" diye sormaya başlar. 2000'lerin Kemalizm'i, yine "sivil toplum" alanında görünmeyi tercih eden bir "orta sınıf" hassasiyeti olarak şekillenmiştir, ancak bu, hareketin emekçilerle hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Cumhuriyet Mitingleri'nin tabanını oluşturan kitlelerin önemlice bir bölümünü ücretli çalışanlar oluşturmuştur.

2000'lerin ilk on yılının Kemalizm'inde tam bağımsızlık vurgusu ya da ABD ve AB karşıtlığı söylemsel düzeyde sıkça dile getirilse de, 60'ların Kemalizm'inden farklı olarak sosyalizme ilişkin bir vurguya rastlamak mümkün olmamıştır; çünkü bu on yıl Türkiye solunun en güçsüz olduğu dönemlerden birine tekabül etmektedir. Bu güçsüzlük, solun Kemalist kitleleri etkilemesini ve sosyalizmin bu kitleler açısından benimsenebilecek bir dünya görüşü niteliği kazanmasını büyük ölçüde engellemiştir. 90'ların sonuna doğru siyaset sahnesine çıkan ve apayrı bir yazının konusunu oluşturması gereken "ulusalcılık" ise Kemalizm'i soldan kapsayarak aşılması gereken bir dünya görüşü olarak değerlendiren bir politik hat olmaktan ziyade sosyalistlerin bir kısmının Kemalistleşmesi anlamına gelmiştir.

Sol'la Kemalizm arasındaki kopuşun, 1970'lerden itibaren solun Kemalizm'i giderek daha fazla eleştirir hale gelmesiyle bir bağlantısı elbette vardır, ama ana nedenlerden biri yukarıda bahsettiğimiz üzere 12 Eylül'ün sol üzerindeki tahrip edici etkisiyse, ikincisi Kürt hareketinin yükselişidir. Kürt hareketinin Kemalizm'i karşısına alması ve Türkiye solunun 80'ler ve 90'lar boyunca Kürt hareketiyle dayanışan bir pozisyon içine girmesi; 2000'lere gelindiğinde sosyalist solla Kemalistler arasındaki köprülerin atılmasıyla sonuçlanacaktır.

Bugünden geriye doğru bakıldığında, 2000'lerin ilk on yılındaki Kemalizm'i simgeleyen Cumhuriyet Mitingleri'nin tarihsel bir başarısızlık anlamına geldiği söylenebilir. Mitingler, AKP'nin devletleşmesini ve rejimi değiştirmesini engelleyememiş, mitinglerin hemen ardın-

dan gelen Ergenekon süreciyle birlikte Birinci Cumhuriyet'in bütün kurumlarıyla tasfiyesine başlanmıştır. Ancak buradan varılacak sonuç Kemalizm'in ölümü olmamalıdır. Sonuç kısmında Kemalizm'in neden ölmeyeceğini anlatmaya çalışacak ve makaleyi nihayetlendireceğim.

Sonuç

Günümüz Türkiye'si bir rejimden başka bir rejime geçiş sancısı yaşamaktadır. Birinci Cumhuriyet, kurumları, değerleri, ilkeleri, paradigması, yurttaş tahayyülü ve kadrolarıyla birlikte çökmüş, devlet aygıtının yeni sahipleri kendi paradigma, ilke, kadro, değer ve tahayyülleriyle birlikte yeni bir rejim inşa etme faaliyetine girişmiştir. AKP ile Gülen Cemaati arasındaki gayri-resmi koalisyonun ürünü olan bu yeni rejim inşası, başında Tayyip Erdoğan'ın tek adam olarak bulunduğu, kurucu ilkesini İslam'ın Sünni yorumunun oluşturduğu, kuvvetler ayrılığı ilkesini bütünüyle ilga eden, otoriter bir karakter taşımaktadır. Bu yeni rejim inşasına yazı boyunca çokça vurguladığımız üzere Kemalizm'i/vesayeti tasfiye ediyor oluşu iddiası üzerinden destek veren liberal entelijansiyanın, AKP'nin otoriterleştiğini fark ettiği andan itibaren bu sefer de AKP'yi "neo-Kemalist" olmakla suçlaması tarihin bir ironisi olarak karşımızda durmaktadır. Her türlü otoriterleşmeyi, Kemalizm'le özdeşleştirerek ve ona atıf yaparak açıklayan ve işte tam da bu şeytanlaştırmacı yaklaşımı nedeniyle bir şey söylemeyen bu bakış açısı, Kemalizm'in ve ılımlı ya da radikal versiyonlarıyla siyasal İslam'ın, Türkiye siyasetinin iki farklı paradigması olduğunu ve farklı *weltanschauung*lara* tekabül ettiğini görememektedir. Oysa AKP rejimine yönelik toplumsal muhalefet kendisini hâlâ büyük ölçüde Mustafa Kemal'le ve Cumhuriyet'in değerleriyle var etmekte, referanslarını bunlara yapmaktadır. Yeni rejim, çöküş süreci çok önceden başlamış olan Birinci Cumhuriyet'in tabutuna son çiviyi de çakmış, Kemalizm'in devlet aygıtı içerisindeki son tezahürlerini ve kadrolarını tasfiye etmiş,

* Almanca; "dünya görüşü."

toplumsal muhalefet de bu tasfiyeye karşı şekillenmiştir. Tam da bu nedenle Kemalizm yeni rejimin "kurucu ötekisi" olma niteliğini taşımaktadır.

İşin ilginç yanı, bu yeni rejim inşasının, rejimi inşa eden iki gücün yani AKP ve Cemaatin ele geçirdikleri devlet aygıtını nasıl bölüşeceklerine dair bir kavgaya tutuştuklarını anladıkları andan itibaren durma noktasına gelmesi ve hatta çökme ihtimalinin ortaya çıkmasıdır. Tarafların birbirleri hakkında bildikleri her şeyi, en iyi bildikleri yönteme başvurarak, istihbarat kayıtları üzerinden ortaya saçmaları, Türkiye'yi Müslümanların demokratikleştirebileceği tezini açık bir şekilde yanlışladığı gibi, muhafazakâr ahlak anlayışının sahteliğini de ifşa etmiştir. Siyasal İslam ve onun ılımlı bir varyantı olarak "muhafazakâr demokrasi" bir hegemonya projesi olarak çöküş sürecine girmiş durumdadır. Hegemonyanın rıza ayağının çöküşü ise kaçınılmaz olarak beraberinde zoru kuvvetlendirmekte, rejim giderek diktatoryal bir veçheye kavuşmaktadır. Ancak Haziran Direnişi'nin de ortaya koyduğu üzere, söz konusu hegemonya projesinin zor aracılığıyla da uzun süre ayakta durması mümkün değildir. Dolayısıyla Türkiye siyasetinin ufkunda "muhafazakâr demokrat hegemonya-sonrası" bir dönem görünmektedir.

İşte tam da bu nedenle yakın gelecekte Türkiye siyasetinde bir neo-Kemalizm'in etkili olma ihtimali hayli yüksektir ama iddia edildiği üzere otoriter bir AKP rejiminin ideolojisi anlamında değil; Erdoğan-sonrası bir Türkiye'de seküler bir siyaset anlayışının yeniden değer kazanması ve laikliğin güncellenmiş bir versiyonunun yeniden politik söylemin belirleyici unsurlarından birisi haline gelmesi anlamında söz konusu olacaktır bu. Neo-Kemalizm'in bir iktidar alternatifi olup olmayacağını belirleyecek olan şeyin, başta Kürtler olmak üzere toplumsal muhalefetin diğer bileşenleriyle kuracağı ilişki olduğunu söylemek ise kâhinlik anlamına gelmeyecektir.

Günümüz Türkiye'sinde yeni rejimle birlikte onu söylemsel olarak yeniden üreten liberal-muhafazakâr hegemonyanın da bir kriz yaşadı-

ğı görülebilmektedir. Bu ise özgürlükçü ve eşitlikçi bir karşı-hegemonya inşasını hedefleyenler açısından bir fırsat olarak değerlendirilmelidir. Kemalizm'in ve Cumhuriyet'in "şeytanlaştırılarak" değil, tarihsel bağlamına oturtularak "ilerici" bir perspektifle eleştirilmesi, bugüne dair söylenen sözü ve yarına dair söylenecek olanı belirlemesi açısından son derece önemlidir. Sosyal bilimleri dünyayı sadece "yorumlamak" için değil, "değiştirmek" için bir mücadele aracı olarak görenler bu önemi şüphesiz fark edeceklerdir.

KAYNAKÇA

Açıkel F. (2006), "Entegratif Toplum ve Muarızları", *Toplum ve Bilim*, Sayı 105.

Albayrak H. (2007), *Kemalizm Terakkiye Manidir*, Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın S. (2006), "Paradigmada Tarihsel Yorumun Sınırları", *Toplum ve Bilim*, Sayı 105.

Boratav K. (2012), *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009*, Ankara: İmge Kitabevi, 16. Baskı.

Dinler D. (2003), "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, Sayı 9.

Doğan, D. Mehmet (1994), *Bir Savaş Sonrası İdeolojisi Kemalizm*, Konya: Esra Yayınları.

Heper M. (1974), *Bürokratik Yönetim Geleneği: Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi ve Niteliği*, Ankara: Ongun Kardeşler Matbaası.

Küçükömer İ. (1989), *Düzenin Yabancılaşması Batılılaşma*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Kütahyalı R. Ozan, "Denizlerin Yolu Bizi Nereye Götürür", *Taraf*, 24 Mayıs 2008.

Kütahyalı R. Ozan, "Deniz Gezmiş, Kemalizm ve Yakup Cemil", *Taraf*, 21 Eylül 2008.

Oğur Y., "Kılıçdaroğlu Kemalizm gömleğini çıkarabilir mi?", *Taraf*, 16 Aralık 2010.

Sönmez E. (2010), "Klasik Dönem Osmanlı Tarihi Çalışmalarında Max Weber Etkisi", *Praksis*, Sayı 23.

Sümer Ç. (2010), "Liberal Muhafazakâr Sentezin Eleştirisine Giriş: İttifakın Düşünsel Kaynakları", Ç. Sümer ve F. Yaşlı (Der.) içinde, *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.

Tanör B. (2008), *Anayasal Gelişme Tezleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tarkan D. (2012), "12 Eylül Generalleri Yargılanıyor", *Marksist. org*, 16 Ocak.

Yayla, A. (2008), *Kemalizm Liberal Bir Bakış*, Ankara: Liberte Yayınları.

Anarşistten Teröriste Marjinalden Çapulcuya: Toplumsal Hareketlerin Şeytanlaştırılması

Yavuz YILDIRIM

Giriş

Toplumsal hareketler, paylaşılan değerler üzerinden ve kurulan ağlar aracılığıyla talep edilen değişiklikler için yürütülen eylemlerdir. Özü itibariyle hareketler, bir uyuşmazlığa ve gerginliğe dayanır. Bu noktada politik olanla sosyal arasında bağlantıyı kurarlar. Hareketlerin talepleri, eylemleri ve yürüttüğü mücadele kurumsal siyasetin çerçevesini zorlar ve değiştirir. Hareketlerin bu zorlayıcı girişimlerini olumsuz biçimde damgalamak, şeytanlaştırmak sistemin işleyişini savunanlar açısından sıkça başvurulan bir yoldur. Bu noktada söz konusu şeytanlaştırma stratejisi, hareketlerin talep ve şikâyetlerini sistem-dışı *gibi* göstererek onları rasyonel tartışma alanının dışına atma anlamına gelir ki; bunu bazen din üzerinden ahlaki gerekçelerle ve günahkârlıkla, bazen milliyetçilik üzerinden vatan hainliğiyle, bazen de piyasa diliyle kâr-zarar hesabı içerisinde geçersiz kılmaya çalışmak şeklinde görmek mümkündür. Böylece hareketin politik ile sosyal arasındaki bağını keserek yeniden kurucu özelliğini yok etmek ve yerleşik kuralların sorgulanamazlığını tesis etmeye çalışmak, toplumsal hareketleri şeytanlaştırmanın temel amacı olarak vurgulanabilir. Bu çalışmada Türkiye'de toplumsal hareketlerin hangi noktalarda damgalanarak şeytanlaştırıldığı, özellikle AKP hegemonyasında, bu durumun nasıl işlediği –TEKEL, HES, Gezi Direnişi gibi– belli başlı örnekler üzerinden anlatı-

lacaktır. Bu noktada hükümet yetkililerinin konuyla ilgili ifadeleri, basına yansıyan beyanları öncelikli olarak incelenecektir.

Bu açıdan Tekel direnişi sırasında Devlet Bakanı Hayati Yazıcı'nın "işçilerle aramıza şeytan girdi" açıklaması; Başbakan'ın çeşitli eylemleri marjinal örgütler olarak sınıflanması, en son Gezi Direnişi'ndekilerin "çapulcu" olarak nitelendirilmesi bunların somut örnekleridir. Esasen örgüt kelimesinin kendisi bile Türkiye politik hayatında olumsuz bir anlamla yüklenmiştir. Toplumsal örgütlenme, demokrasinin temel noktalarından biri iken özellik 1970 sonrası dönemde ve açık olarak 12 Eylül 1980 sonrasında Türkiye'de hak talepleri, mitingler, gösteriler, kampanyalar –*güvenlikçi bir refleksle*– teröre destekle eş tutulup, birlik ve bütünlüğü bozucu faaliyet olarak kodlanmıştır. 12 Eylül sonrası dönemin olağanüstü hal uygulamaları, 1993-1995 arası döneme damga vurmuş terörle mücadele politikaları toplumsal hareketlerin demokratikleşmeyi geliştirici özelliğinin Türkiye'de işlememesine neden olmuştur. Burada, Türkiyeli toplumsal hareketlerin yukarıdan örgütlenmiş yapıların dışına çıkamamasının, halk hareketine veya taban muhalefetine dönüşememesinin de etkisi vardır. Bu durum 2000'li yılların başında da devam etmiştir. Dolayısıyla hareketlerin damgalanarak dışlanması, yerleşik sistemin hegemonyasının dönüşümüne bağlı olarak devam edegelmiştir. Yazıda 2002 sonrasında AKP hegemonyasının kurduğu neoliberal-muhafazakâr çizgiyle birlikte geçmiş tanımlamaların yeniden kodlandığı gösterilecektir.

Yukarıda değinildiği üzere toplumsal hareketlerin etkinliği ile demokratikleşme arasında karşılıklı etkileşim olduğu söylenebilir (Tilly, 2008: 193). Hareketler yerleşik sistemi demokratikleştirirken, demokratik sistemlerde ise hareketlerin daha etkili ve şiddete başvurmadan sonuç alabildiği görülmektedir. Bu açıdan demokratik gelişim dinamikleri farklı olan ABD ve Avrupa ekollerinin hareket analizleri de farklılaşır. ABD ekolü hareketleri rasyonel bireyin doğrudan kamu politikalarını etkilemek amacıyla yapılmış eylemler temelinde daha sistem-içi analizler üzerinden değerlendirirken, Avrupa ekolü hareket-

leri daha çok sistemi köklü şekilde değiştirmeyi hedefleyen örgütlü muhalefet ve Marksist teori ile analiz etmeye yatkındır. Yerel düzeydeki sınıfsal farklılıklar, talep ve şikâyetlerin değişikliği, ekonomik ve sosyolojik faktörler ile birlikte kapsamlı ve tek bir hareket teorisi üretmek zordur. Ancak toplumsal hareketler en genel halleriyle, kamusal olanı tartışmaya açan ve onu yeniden kurmaya çalışan girişimlerdir. İnsanları bir arada tutan değerlerin ve ortak olanın ne olduğu sorusu hareketler eliyle yürütülürken, aslında kamusallığın boyutları ve içeriği de gündeme gelmektedir. İktidarlar hareketlerin taleplerini kontrol altına almak ya da onları dışarıda bırakmak adına ortak olanın *neliği* konusunda katı sınırlar çizmeye yatkındırlar. Böylece tarihsel süreçte hareketler sıklıkla dışlanmaya, damgalanmaya, şeytanlaştırmaya maruz kalmıştır. Hareketlerin özellikle sosyal psikoloji üzerinden yapılan analizleri bu boyutu ön plana çıkarmıştır.

Şeytanlaştırma süreci, esasında biz-öteki ayrımının kurulduğu alanla ilişkilidir. İktidarların dayandığı sınırların keskinliği ile güçleri arasında bağ kurulabilir. Ayrımcılık, kutuplaştırma, dışlama, itibarsızlaştırma mekanizmalarını keskin biçimde kurgulayan iktidarların, rasyonel aklın sınırlarını zorladığı, görece liberal sistemleri bile işlemez hale getirdiği tarihte görülmüştür. Tabii ki bu süreç sabit bir tanımlamayla kalmaz; evrimleşerek daha geniş kesimlere yönelir. Diğer bir deyişle, "paylaşılan değerler ve belli bir grubun üyelerinin özellikleri üzerinde şekillenir. İnsanlar, dışlanılan diğer kişiler için bir temel oluşturan özellikleri sahiplendikleri için damgalanır" (Kuzban ve Leary, 2001:188). Böylece politik ve sosyal iktidarlar kendi hattını daha öteye taşımak için biz-öteki ayrımını yeni kesimleri de içine alarak genişletme eğilimindedir. Bunlar belli bir dil kullanılarak ve düzenli mücadelelerin sonucunda yapılan tanımlamalardır. Şeytanlaştırma dili, bir siyasi programın parçası gibi işler. Ancak buna karşı bir direnç de gösterilir. Dolayısıyla şeytanlaştırma, dışlama ve ayrımcılığa karşı tarihsel süreçte pek çok hareketin oluştuğu görülmüştür. Siyahların sivil haklar mücadelesi, sistemi içeriden dönüştürmek açısından en kayda değer

örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde azınlık durumundaki etnik grupların, eşcinsellerin, kadınların ve genel olarak farklı olan her türlü düşüncenin damgalanarak ayrımcılığa maruz kalmasının örnekleri çoğullaşmıştır. Böylece bireysel dışlama ile bunun toplumsal sonuçları arasındaki bağın, toplumsal hareketler eliyle kurulduğu söylenebilir. Çoğunlukla bu dışlama pratikleri, hareketlerin oluşumunda bir güç olarak kendini gösterir. Özellikle 1968 ve sonrası dönemde toplumsal hareketlerde bu sorun kimlik kavramı üzerinden ele alınmıştır. Sistemin yaptığı dışlamaya karşı kendi alanını korumak duygusuyla gelişen hareket örnekleri, diğer bir deyişle iktidara ya da baskıya karşı kendi kimliğini tesis etme noktası, sadece politik olarak değil sosyal psikoloji noktasında da hareket analizlerinin önemli alanlarından biri olmuştur (Britt ve Heise, 2000: 261-263; Einwohner, Reger, ve Myers, 2008:1-21). Bu dönem toplumsal hareket analizlerinin, politik iktidarı ele geçirme mücadelesinden daha başka alanlara kaydığı ve başka sorunları da kendine dert edindiği bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu nedenle "yeni toplumsal hareketler" olarak adlandırılma eğilimi güçlenmiştir. Farklı ya da ana-akım düşüncenin karşısında yer alan her türlü talep bir harekete dönüştükçe, içeriğinden bağımsız olarak eyleme geçme ve kendi sözünü söyleme pratiklerinin kendisi kötü gösterilmeye, diğer bir tabirle, toplumsal hareketin kendisi şeytanlaştırmaya maruz bırakılmıştır.

Sivil toplumun tabandan yürüyen pratiklerine ve karşılıklı tartışma süreçlerine dayanmayan Türk politik geleneğinde her türlü karşı çıkışın kodlanarak damgalanması ve sistem-dışına itilmesi normal bir prosedür gibi işler. Aşağıda değinileceği gibi, toplumsal hareketin dışlanma pratikleri dönem dönem farklı anahtar kelimelere dayanmaktadır. Öte yandan Türkiyeli hareketlerin, sistemin devamını sağlayacak bu işleyişin karşısında kendi alanını yaratmakta başarısız olduğu da söylenebilir. Bu dili ve karşı-mücadeleyi kıracak örnekler, ancak hareketin kendini yenilemesine paralel gelişmiştir. Özellikle 2013 yazındaki Gezi Direnişi, farklı niteliklerinden dolayı önceki hareketlerin maruz

kaldığı şeytanlaştırmadan farklı suçlamalara maruz kalmıştır. Kitlelerin bu direnişe dair algısının öncekiler gibi kolaylıkla kırılmaması açısından, Gezi'ye yönelik suçlamalar kritik bir eşiği simgeler.

12 Eylül'ün olağanüstülüğünden kopuş 1990'ların ikinci yarısından itibaren başlarken, bu gelişme toplumsal hareketler açısından yeni söylemlerin gelişmesini de sağlamıştır. 2000'lerin ilk 10 yılı da AKP'nin Kemalist sistemle mücadelesinde ordunun hegemonyasına karşı tavrı görece bir serbestlik yaratmış, ancak iktidarının devam eden dönemlerinde toplumsal muhalefet için yeniden karanlık günler başlamıştır. Gezi Direnişi bu şeytanlaştırma hareketinin hem zirvesi hem de etkisinin kırılması için yeni bir önemi simgeler. 12 Eylül'ün otoriter politikalarına geri dönülüp dönülmeyeceği ve bunun daha önce yaratılamayan bir taban mücadelesi şeklinde karşı-çıkışa dönüşüp dönüşmeyeceğini Gezi'nin yeni muhalefet dalgasının örgütlenme biçimi belirleyecektir. Sonraki bölümlerde hareketlere dair yapılan genel suçlamalarla bazı toplumsal hareket örneklerindeki somut deneyimler aktarılacaktır.

I.

Türkiye'de toplumsal hareketlerin çoğunlukla, *kontrol-dışı kalabalıklar* imgesi ile eşleştirilerek irrasyonel davranışlar boyutuyla ele alındığını ve kodlandığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, toplumsal hareketler teorilerinin ilk dönemlerine özgüdür ve özellikle 1968'ten sonra köklü biçimde değişmiştir. Göreceli mahrumiyet, kişisel asabiyet ya da anomali gibi kavramlarla eşleştirilerek kurumsal bir yapı içinde değil, ama kısa süreli patlamalar şeklinde görülen bu hareketler sadece tepkisellik boyutuyla ele alınır. Ancak ondan öncesinde de hareketlerin psikolojik yönelimli kolektif davranış değil rasyonel bir sürecin sonucundan oluşan kolektif eyleme geçişle analiz edilmesi eğilimi güçlenmişti. Bu kolektif eylemin, kaynakların mobilizasyonundan, politik fırsat ve çekişmeci siyasete kadar çeşitli adlarla adlandırıldığı görülmüştür (Yıldırım, 2013). Bu noktada, hareketlerin nasıl işlediğini analiz etme yönündeki tercihlerin öne çıktığı görülür. Tilly'nin başını çektiği

bu yaklaşımın savunduğu, 'program, kimlik, duruş geliştirme' sürecinin bir çekişmeci siyaset yaratması ve bunun da demokratikleşme açısından önemli olduğu savının Türkiye'de 1990'lı yıllardan itibaren yansıma bulduğunu söylemek mümkündür. Tilly (2008) toplumsal hareketlerin kampanya, repertuar ve makul olma-birlik-sayı-bağlılık gibi bazı göstergeleri bir araya getirerek kamu otoritelerine karşı sav geliştirme (*claim-making*) faaliyetlerinde bulunduğunu söyler. Bu faaliyetler aktörler arasında yaratılan "çekişmeci siyaset"in farklı aşamalarını oluşturur. Bu süreçte müzakerelerin tıkanması şiddet olaylarını hızlandırabilir ve politik girişimciler hareketlerin gücünü artırıcı etkiler sağlar (Tilly, 2009; Tilly ve Tarrow, 2007).

Türkiyeli hareketlerin, Tilly'in öngördüğü çizgide çeşitli aşamaları geçtiği ve tam bir toplumsal hareket olduğu söylenemez; öte yandan Marksist teorinin öngördüğü bir devrimci sürecin hazırlayıcısı da olamamıştır. Türkiye'de hareketlerin kendi politik alanları pek yoktur; çeşitli kurumsal siyasetlerin içerisinde ele alınır (Yıldırım, 2012). Bu çerçevede hareketlerin şeytanlaştırılması, onların bağlı ya da yakın olduğu kurumları dışlamak ya da damgalamak amacını taşır. Dolayısıyla Türkiye'de etki yapmış Kürt, Alevi, türban gibi ana akım hareketlerin, ilgili oldukları ya da "hizmet ettikleri" siyasetle birlikte düşünülerek ele alınması söz konusudur. Öte taraftan Marksizm'in –en azından Batı Marksizm'i– teorik zemininin sağlam olmadığı bir düzlemde, hareketlerin, yeni toplumsal hareketlerin dayandığı post-Marksist yaklaşımla ilişkilendirilmesi de oldukça zordur. Bu noktada sivil toplum, demokrasi, katılım gibi kavramlar uzun süre liberal değerler olarak dışlanmış ve kabul görmemiştir.

Türkiye'de toplumsal hareketlere yönelik en büyük damgalama, "*anarşistlik*"tir (hatta *anarşiklik*!). Anarşizm teorisi hareket ve doğrudan eylemle ilişkili olsa bile, Türkiye'de kullanıldığı haliyle anarşist olmak, çarpıtılmış ve içeriği tamamen değiştirilmiş noktadadır. Türkiye'de anarşistlikten, devrimci/sol mücadele anlaşılır. Teorik olarak mesafeli olduğu Marksizm'le eş tutularak kullanılan anarşizm olgusu ya da

"suçlaması", çoğunlukla şiddete meyilli olma, "yakıp yıkma" göndermesini içerir. Anarşist olmak ya da anarşistlik yapmak huzuru kaçırmakla eştir; düzeni bozmaktır; "birlik ve bütünlüğümüze" saldırmaktır. Esasen *huzur*, birlik-bütünlük ve beraberlik sistemin devamı olarak işaretlenir.

Tarihsel süreçte toplumsal hareketler mutabakatın oluşmadığı, eleştirildiği ya da sorgulandığı noktalarda doğmuştur. Hareketler, sistemin sınırlarını zorlar; bunu bazen içeriden reformlarla bazen de köklü biçimde devrimlerle değiştirir. Ancak her hâlükârda değişim talebi ile birlikte var olur. Muhafazakâr siyasetin kabul edemeyeceği hızlı değişim talepleri adına bu talepleri şeytanlaştırmak, içeriğinden kopararak anlamsızlaştırmak ve tartışma dışı bırakmak önemlidir. Esasen yanlış bir içerikte de kullanılsa bu noktada anarşizmin "düzenin sorgulanması", toplumsal hareket kavramına yakındır. Anarşizm, kurucu ilkeyi sorgular ve her şeyi açıklayan tek bir kriterin olamayacağını öngörür; bu noktada bireyin otonomisi, onun kolektif bağlar kurmak için kullanacağı yegâne unsurdur. Otonomi, bireyin devlet dışında bir varlığının olmadığı bir politik kültürde anlaşılması oldukça zor bir kavramdır. Ancak Türkiye'deki hareketlerin en azından Gezi deneyimine kadar, anarşizmle teorik olarak pek de yakın olmadığı açıktır. Türkiyeli hareketlerin politik şiddete yakınlığı, "acilci" tutumu, demokrasi tartışmasını gündemlerine çok geç almış olmaları onların şeytanlaştırılmasını bir açıdan kolaylaştırmıştır. 1970'ler boyunca "cici demokrasi"–burjuva demokrasisi sıfatlarıyla parlamenter mücadelenin küçümsenmesi, Türkiye toplumunun temel çelişkisine dair tartışmalar, kır-kent ayrımı ve mücadelenin nasıl sürdürüleceğine dair kafa karışıklığı üzerinden sol/sosyalist mücadele uzun yıllar kitleselleşememiştir. 1980 darbesiyle beraber bu süreç uzun süre geri dönülemeyecek noktaya taşınmıştır. Ancak 1990'ların ikinci yarısında yükselen sivil toplum tartışmaları ve hareketlerin küresel çapta bir değişim göstererek tabandan yükselen bir biçime yaklaşmasıyla beraber önceki dönemin şeytanlaştırma girişimleri güdükleşmektedir. Hareketin devrim ya da

politik şiddetle arasına koyduğu mesafe arttıkça, sistemin onu dışarıda bırakma kapasitesi de düşmektedir. Hareketlerin tabandan yürüyen yapısı, daha önce politik eylemlere girişmemiş, sıradan/örgütsüz insanların da katılımını sağlamaktadır. Böylece hareketlerin odak noktası değişmektedir. Dolayısıyla toplumsal muhalefetin, *tek yol devrim* çizgisinden *acil demokrasi* noktasına dönüşmesi, yerel meseleleri, gündelik hayatı, bireysel karşı çıkışları ve sıradan insanın katılımını daha fazla önemsemeye başlaması ile birlikte politik olanı belirleme kapasitesi artmaktadır. Bu noktada Avrupalı hareketlerin 1968'te yarattığı kırılmanın, Türkiye sathında 1990'ların ikinci yarısında başladığını söylemek mümkündür.

1970'lerde doğan anarşistlik suçlaması, 1990'larda "terörist"e dönüşmüştür. Her türlü hak talebi, gösteri, yürüyüş ve miting 'birlik ve bütünlüğü bozma' girişimi olarak terörizme hizmet suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Öyle ki, İnsan Hakları Derneği'nin "olağanüstü hal bölgesi"ndeki uygulamaları sorgulayan, gözaltındaki ölümleri, kayıpları ve işkenceleri gündeme getiren çalışmaları sonucunda, polisler "kahrolsun insan hakları" sloganını kullanarak yürüyüş bile yapmıştır[1].

Esasen olağanüstü hal'in uzun yıllar devam etmesi ve olağanlaşması bile, toplumsal hak taleplerine karşı hassasiyetin terörle eşleştirilmesi konusundaki algının göstergesidir. Bu dönemde Avrupa Birliği ile ilişkilerin gelişmesi, Türkiye siyasetinin demokratikleşmesi için yasal değişikliklerin önünü açmıştır. Gerek özel radyo-televizyonların yaygınlaşması, gerekse sol muhalefetin yeni kanallar yaratarak 12 Eylül sonrası dönemden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamasıyla toplum-

[1] "*Polislerin 'kahrolsun insan hakları' sloganı attığı ülke*", http://www.marksist.org/haberler/5625-polislerin-kahrolsun-insan-haklari-slogani-attigi-bir-ulke, 10 Aralık 2011; Erişim: 10.04.2014. "*Polislerin öfkesi sokaklara taştı*", http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/50329.asp, 12 Aralık 2000, Erişim: 10.04.2014. "*Polis gösterileri yayılıyor*", http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/50598.asp, 13 Aralık 2000.

sal hareketlilik, düşünce ve ifade özgürlüğünün gelişimine paralel olarak yükselişe geçmiştir.

Bu konuda ilk atılım, mafya-devlet-siyaset ilişkisini protesto için örgütlenen "Sürekli Aydınlık için 1 Dakika Karanlık" kampanyası olarak işaretlenebilir. 1996'daki Susurluk kazası sonrası gelişen ve araç içerisinden çıkan kişi, belge ve silahlarla Türkiye yakın tarihinin sorgulanmasını sağlayan bu eylemler geniş bir tabana yayılmıştır. Akşam saat 21. 00'de ışıkların kapatılması ya da 1 dakika boyunca kapatılıp açılmasına dayanan bu eylem 1980 sonrası dönemin ilk sivil itaatsizlik eylemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu aynı zamanda Türkiye'deki sivil toplum tartışmalarının yükseldiği bir dönemin etkinliğidir (Orhon, 2007). Yukarıda bahsedilen sol/sosyalist siyasetin yeniden kıpırdanması açısından da, o dönem kuruluş sürecinde olan ÖDP'nin eylemlerdeki etkililiğinin altı çizilmelidir. Bu eylemler, dönemin başbakanı Necmettin Erbakan tarafından "*gulu gulu dansı*" olarak nitelendirilmiştir. Erbakan bu ifadeyle, bu tarz bir eylemin bu topraklara özgü olmadığını savunmak istemiştir. Esasen "gulu gulu" ifadesi TDK'ya göre "hindi sesi" anlamına gelse de "gulu gulu dansı" ile kastedilen ve bunun popüler kültürde bulduğu karşılık daha çok Afrika yerlilerin yaptığı bir çeşit dans olmuştur. Böylece eylemin yabancılığını iddia ederken ırkçı bir söyleme de yaklaşılmıştır[2]. Bu arada gündelik yaşamda *gulu gulu dansı* tabirinin, kültürel bağlamda bir tür *ilkellikle* ve *medeniyet dışılıkla* ilişkilendirildiği ve bu anlamda ilgili tabirin, ilişkilendirilen bir eylemi/düşünceyi/tavrı/talebi değersiz kılma ya da iğrençleştirme türü metaforik anlam taşıdığı da belirtilmelidir. Her şeyin ötesinde Erbakan'ın bu ifadesi, iktidarın yeni tarz eylemlere karşı tavrını göstermesi açısından kritiktir. Eylemcilerin eski tarzı dışlama yerine, dalga geçme yöntemiyle bertaraf edilmeye çalışılması -Erbakan'ın kendi siyaset tarzı ve o dönemki açıklamalarıyla eşleştirilebilse de- esasen iktidarın yeni hareketlere yönelik uyguladığı bir strateji olarak

---

2 Zeynep Göğüş, "Gulu Gulu Dansı ve Irkçı Söylem", http://arsiv.sabah.com.tr/1997/02/06/y04.html, 06 Şubat 1997, Erişim: 10.04.2014.

görülmelidir. Bu ifadelerle hareketin kitleler nezdinde etkisinin kırılmaya ve değersizleştirilmeye ya da sıradanlaştırılmaya çalışıldığı ortadadır.

"Şehirli" olarak nitelendirilebilecek olan bu etkinliğin yanı sıra, 1990'lı yılların ikinci yarısında Bergamalı köylülerinin maden şirketlerine karşı direnişi de, o güne kadar yaşanmamış bir deneyim olarak Türkiye mücadele tarihinde ayrı bir yere sahiptir. Köylülerin doğrudan katılımıyla yürüyen direniş, daha sonraki dönemlerde HES karşıtı direnişlerde de kendini göstermiştir. Her iki örnekte de kolluk kuvvetleriyle bugüne kadar karşı karşıya gelmemiş, "*anarşiklik*" yapmamış kesimlerin yöresel kıyafet ve söylemleriyle bir hak talebinde bulunmaları hem sistemi hem de muhalefeti şaşırtmıştır. Bilinç eksenli, örgüt denetimindeki disiplinli eylemlere alışık bir muhalif kültür için bu kitleyle temas kurmak ilginç olmuştur. Keza iktidarlar tarafından rahatlıkla birilerinin maşası olmakla, dış mihraklara hizmet etmekle veya kısaca *kullanılmakla* suçlanmıştır. Kullanılmak, piyon olmak, anarşistliğin yumuşatılmış halidir. Bu bakış açısına göre, aslında "kendisi iyi ama çevresi kötü" olan bu yurttaşlarımıza gerçeğin anlatılması sonucunda ikna olmaları mümkündür. Özen'in ifade ettiği gibi (2009a), 1990'ların başından 2005'e kadar çeşitli evrelerde görülebilecek bu hareketin ilk dönemlerde kamuoyunda yükselen sempatisine ve hukuki kazanımlarına karşı, 1999'dan sonra madencilerin lehinde ve köylüler aleyhinde bir kamuoyu yaratılmıştır. Bu noktada köylülerin yurtdışı dernekler tarafından kullanıldığı, yanlış yönlendirildiği, ulusal ekonomik çıkarlara ters işler yaptığı, Alman Vakıfları'nın bu konuyla özellikle ilgilendiği söylemi yaygınlaştırılmış ve buna paralel olarak kolluk kuvvetinin bu eylemcilere yönelik sertlik dozu gittikçe yükselmiştir. Böylece köylülerle bir arada kullanılması zor olan anarşist ya da terörist gibi tanımlara karşı bu kez "*kandırılmış, kullanılmış*" damgalaması devreye sokulmuştur. Bu dönemlerde farklı koalisyon hükümetleri, farklı Çevre Bakanları benzer politikaları sürdürmüş ve böylece konu hükümetlerin uygulamalarından ziyade bir devlet politikası haline getirilmiştir –

hatta Ege Ordu Komutanı madencileri ziyaret etmiş (Özkan, 2004)–; köylülerin tutumu da sadece belli bir hükümeti protesto değil devletin çıkarlarına karşı gelmek çizgisine çekilmiştir. Böylece köylüler, sadece politik iktidarlarla değil bir devlet geleneğiyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Hem Bergama, hem de HES direnişlerindeki süreklilik, *gerçekliğin* hareketler tarafından piyasa ve iktidar değerlerinin ötesinde yeniden yaratıldığını göstermek açısından önemlidir. Bu noktada hareketin kendisinin hem öğretici hem de kurucu olduğunu söylemek gerekir. Örneğin Bergama köylülerinin direniş tarzı, diğer bir deyişle, eylem biçimi farklı yerlerde tekrarlanmıştır[3]. Dolayısıyla hareketlerin doğrudan kamu politikalarında değişiklik yaratmasa bile sonraki eylemler için yol gösterici olduğunu ve uzun vadeli bakışta demokratikleşmeyi sağladığını söylemek mümkündür. Bergama hareketi bu açıdan hukuk sisteminin işleyişinde örnek kararlarla bir içtihat yaratarak hukukun kişiler ve iktidarlar karşısında üstünlüğünü hatırlatmıştır[4]. Aynı şekilde kamu otoriteleri ile özel sektör arasındaki bağlantıları sorgulama noktasında, yerellikten çıkıp ulusal çapta politik ve ekonomik yapıları eleştirme gücünü ortaya koymuştur (Özen, 2009b). Sonraki dönemde gelişen Susurluk kazası sonrası eylemlerin bu bakış açısından etkilenmediğini söylemek doğru olmaz. Dolayısıyla toplumsal hareketlerin çabaları ile birlikte artık "cin şişeden çıkmıştır". Böylece Türkiye'deki demokrasi tartışmalarında toplumsal hareketlerin eylemleri 1990'ların ikinci yarısından itibaren yeni bir dönem başlatmıştır. Buradaki demokrasi vurgusu, klasik bir parlamenter siyasetin ötesinde vatandaşın kendi hayatına sahip çıkma çabasıdır. Bunu özellikle –aşağıda da değinilecek olan– 2007 sonrası dönemde parti-devlet bütünleşmesinin artmasına karşı yönelik tepkilerde görmek mümkündür.

---

3 "*İşçiler Yarı Çıplak Yemek Yedi*", http://ww.bianet.org/bianet/emek/2784-isciler-yari-ciplak-yemek-yedi, 12 Haziran 2001, Erişim: 10.04.2014.

4 "*Hukukta Bergama Üstünlüğü*", http://ww.bianet.org/bianet/medya/2993-hukukta-bergama-ustunlugu, 21 Haziran 2001, Erişim: 10.04.2014.

Yakın dönem hareketlerin, kendi alanlarını kurarak yarattıkları eylemler Türkiye'deki toplumsal hareket analizlerini kısmen değiştirmiştir. Özellikle AKP döneminde vesayetin yeni bir biçime dönüşmesi, askeri hegemonyanın yerini neo-liberal değerlerle uyumlu bir muhafazakâr söylemin alması toplumsal hareketlerin işleyişini değiştirmiştir. Yukarıda değinilen bazı şeytanlaştırma noktaları canlı kalsa da hareketlerin iktidar tarafından nasıl damgalandığı ve dışlandığını ele almak için daha fazla somut örnek vardır. Yeni bir Türkiye kurma hedefindeki AKP iktidarının toplumsal hareketlerle ilişkisi, muhafazakârlık dozu arttıkça eski döneme benzemeye başlamıştır. Böylece daha kısmî ya da nokta eleştiriler, yerini gittikçe büyüyen genellemelere bırakmaktadır. Genelleme stratejisi ile birlikte hareketlerin ve eylemcilerin neyle suçlandıkları belirsizleşmeye, herkes suçlu ve şüpheli noktasına çekilmeye başlanmıştır. Bu hal, hareketlere giderek amorf bir nitelik kazandırmaya, ancak -Bauman'ın tabiriyle- amorflaşma güçlendikçe hareketlerin *müphemlik* yanı ağır basmaya ve düzen açısından *tekin olmayan* oluşumlar kabilinden yorumlanmaya başlandıkları söylenebilir. '*İktidarı eleştirmek*' ile '*ülkenin menfaatlerine ters eylemlerde bulunmak*' anlamları üs üste binmeye başlarken, o bildik "dış mihrak" korkusu yeni tanımlamalarla beraber bir kez daha gündeme gelmiştir. Böylece AKP'nin çok iyi yönettiği bir kamplaşma süreci ile *biz-öteki* çizgisi keskinleşip sıkça yeniden tanımlanırken, hükümetin kendi tarafında olmayanlara yönelik suçlaması sadece muhalif olmanın ötesinde bir *hainlik* tanımlamasına dönüşmeye başlamıştır. Aşağıda değinileceği gibi AKP'nin bu tutumu Türkiye devletinin kuruluş döneminden beri yürüttüğü milliyetçi hassasiyetlerle düşman yaratma hevesini İslamcı bir tonda canlandırmasına, "devletin gereğini yapması" noktasındaki tek taraflılığı ve günümüzün demokratik değerleriyle uyuşmayacak bir hesap vermez tavrı uygulamaya sokmasına neden olacaktır.

II.

AKP hükümeti 12 yıllık iktidar döneminde toplumsal hareketlerin baskısını daha çok son yıllarında hissetmeye başlamıştır. AKP hege-

monyasının yükseldiği ve başlangıçtaki demokratik ve özgürlükçü söylemden fazlasıyla uzaklaşılan 2007 sonrası dönemde gündelik hayatın her alanına yönelik baskıların iyiden iyiye somutlaştığı, özellikle 2011 seçimlerinden sonra bu durumun daha da belirginleştiği ve toplumsal tepkilerle karşılaştığı söylenebilir. Bunun en net göstergesi 2013 yazında yaşanan Gezi Parkı direnişi ve ona bağlı gelişen diğer direniş faaliyetleridir. Ancak bundan önce TEKEL direnişi ve yerel bazda da olsa HES direnişleri, AKP karşısındaki toplumsal muhalefetin somutlaştığı olaylar olarak gösterilebilir. Bu direnişlere karşı hükümetin tutumu ise, yükselen muhafazakâr çizgisine paralel olarak gittikçe sertleşmiştir.

Koalisyonlarla geçen görece istikrarsız, ekonomik kriz etkisi altındaki yıllardan sonra AKP'nin tek başına iktidarı Türkiye siyasetinde yeni bir dönemi açmıştı. 12 Eylül 1980 sonrasında belirginleşen ANAP iktidarının ardından 1991'den bu yana alınan en yüksek oy ile iktidara gelen AKP, 12 yıllık süredeki yerel ve genel seçimlerde oy oranı kısmen dalgalanmakla birlikte birinci parti özelliğini sürekli korumuştur. Adnan Menderes'ten sonra 3 genel seçimden zaferle çıkabilen tek lider olan Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğinde AKP, Türkiye sağının farklı özelliklerini bünyesinde toplayabilen bir partiye dönüşmüştür. Bu niteliğiyle bir iç-koalisyona benzetilebilecek AKP'nin Erdoğan nezdinde birleştiriciliğini sarsan güçlü bir muhalefet, gerek parti içinden gerekse diğer sağ ve sol partilerden çıkmamıştır. Pragmatik politikalarıyla dönem dönem farklı kesimlerle temas kurabilen ve bunu oy oranı temelinde lehine çevirmekte başarılı olan AKP'nin, 'iyi bir örgütlenme, kriz yönetimi ve duygusal bağlayıcılık' üzerinden inşa ettiği hegemonyasını sarsmak, toplumsal hareketlerin ancak son dönemlerde giriştiği bir eylem olarak görülebilir. AKP'nin Türk sağı başta olmak üzere politik alandaki bu kapsayıcılığı, toplumsal muhalefetin bulacağı alanları daraltmıştır. Türkiye'de muhalefetin tabandan örgütlenemiyor oluşu, politik hayatımızda toplumsal hareketlerin ikincil pozisyonu, genel olarak AKP döneminde de bir noktaya kadar devam etmiştir. Dolayı-

sıyla AKP'nin toplumsal hareketleri dışlama, damgalama ya da şeytanlaştırma pratiğini 2011 sonrasında daha çok kullandığını söylemek mümkündür.

AKP, ilk dönemlerinde çeşitli içeriklerdeki kitlesel tepkileri ve eylemleri iyi yönetmiş; bunları iktidarının sonraki dönemlerinde yaptığı gibi dışlama veya damgalama konusunda daha çekingen davranmıştır. İktidarının ilk günlerinde ABD'nin Irak'a müdahalesine 'askeri destek verme' konusunda yapılan tezkere oylamasında grup kararı almayarak vekilleri serbest bırakan AKP yönetimi, kamuoyundan gelen tepkilere kulağını tıkamamış oldu. Zira bu dönemde küreselleşme-karşıtlığının savaş karşıtlığıyla birleşerek yükselişi, dünyanın pek çok yerinde yüz binlerce insanı sokağa çıkarmaktaydı. Türkiye'de de özellikle oylamanın yapılacağı gün büyük çaplı bir eylem düzenlenmişti. 2003 Mart ayı içerisinde Başbakanlığı Abdullah Gül'den devralan Erdoğan, 'Müslüman bir ülkeye savaş açmak' ile en büyük 'müttefiki ABD arasında kalma'nın riskini yaşadı. Sonraki dönemde ise AKP'nin iktidar olduğuna, ancak muktedir olamadığına dair bir söylem hâkimdi. Bunu yer yer AKP'li yetkililer de dile getirerek, siyasetin karşısında eski askeri vesayetin ayakta tutulmak istendiğine dair bir algı geliştirdiler ki, özellikle 2007 sonrasındaki muhalif hareketlerin pek çoğu darbeci olmak, darbeye zemin hazırlamak ve dönemin ünlü davası Ergenekon'la ilişkilendirilmek yoluyla damgalanacaktı. 2007 seçimleri öncesi, AKP'nin bürokrasi, yargı ve Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından engellendiğine dair *mağduriyet söylemi*, Cumhurbaşkanı'nın halk tarafından seçilmesine yönelik girişiminde somutluk kazandı. Tipik bir Türk sağı hamlesi olarak rakibini sandığa çağırma hamlesiyle AKP, sayısal gücünü kullanmak istediyse de buna karşı tepki Cumhuriyet Mitingleri'ne dönüştü. Hem demokrasinin hem Cumhuriyet'in çok dar yorumlarının çekiştiği bu dönemde, AKP'li yetkililer bu mitinglere karşı sert açıklamalarda bulunmadılar. Hatta mitinglerde "ordu göreve" sloganlarının dile getirilmesiyle birlikte mağduriyet vurgusu daha da belirginleşti. Liberal çevrelerin ve kimi özgürlükçü solcuların da

desteğini alan AKP, askeri vesayeti canlı tutmak isteyen bu kesime karşı kesin bir seçim zaferi aldı. Temmuz 2007 seçimlerinde oyunu artıran AKP, bürokrasi ve yargıyı da denetimine alarak muktedir olma adımları atarken devletleşme çizgisini de güçlendirdi. Böylece muhalefete karşı, bugüne kadar Kemalist geleneğin geliştirdiği tüm alanları, stratejiyi ve dili benimsedi.

Bu noktada kolluk kuvvetini de *iktidarının gücünü yansıtması* açısından çok açık bir şekilde kullandı. 2007 1 Mayısı'nda başlayan gerginlik bunun en somut göstergesidir. Önceki dönemlerde başta Kadıköy olmak üzere çeşitli alanlarda kutlanan 1 Mayıslar, 1977'nin 30. yılı nedeniyle Taksim'de kutlanmak istenmişti. Ancak Valiliğin belli sayıda kişinin Taksim'e çıkmasına izin vermesi ipleri gerdi. Sendikaların ve toplumsal muhalefetin direnişi sert polis müdahalesiyle karşılaştı. Sertliğin dozu 2008'de artarak sürdü. Böylece polisin, kapalı mekânlar da dâhil olmak üzere biber gazını orantısız bir şekilde kullanmaya başladığı deneyimlenecektir. Denilebilir ki biber gazı, toplumsal muhalefeti bastıracak bir silaha dönüştü. Oysaki 2008'de "Emek ve Dayanışma Günü" ilan edilen, 2009'da da resmi tatile dönüşen 1 Mayıs'ın statüsündeki bu değişim, toplumsal direncin bir sonucuydu. Bu direncin devamıyla 1 Mayıs, 2010-2013 arası Taksim'de kutlanmaya başlandı. Devletin müdahalesi olmayınca "sorunsuz" kutlanan bu bayram günü, 2013'te bu kez inşaat çalışmaları gerekçesiyle Taksim'in yeniden kapatılmasıyla yine krize dönüştü. Tabii bu durum, geçen süreçte 2011 seçimleriyle iktidarını devam ettiren ve devletleşme yolundaki adımlarını güçlendiren AKP'nin yeni bir gövde gösterisiydi. Herhangi bir toplumsal muhalefetle karşılaşmayı '*Ergenekon'a destek*' yoluyla *darbeciliğe* ya da '*Türkiye'nin istikrarını istemeyen güçler*'e bağlamakta çekince görmeyen AKP iktidarı için 2011 sonrasında her türlü hak talebi, ihanetle eş anlamlı bir hale gelmeye başladı. Toplumsal muhalefeti bir yaylım ateşi altında çeşitli suçlamalarla sindirmeye çalışmak, –biber gazı uygulaması örneğinde görüldüğü üzere– muhalefeti kitleselleştirip homojenleştirerek, onu hızlıca yok etmeye çalışmanın bir yolu olarak

görülebilir. Biber gazı gibi kaçmanın mümkün olmadığı bir damgalama yoluyla toplumsal hareketin alanı iktidarın görünmez eliyle kontrol altında tutulurken, aslında yaşam alanlarının da sınırlarının belirginsizleştiği ve iktidarın belirlediği bir risk ortamına maruz kalındığı görülebilir. Zira gazın kullanımı, yasanın üstünlüğünü sağlamanın ötesinde bir noktaya evrilir. Gaz, damgalamalar aracılığıyla şeytanlaştırılan ve yaşamları değersiz kılınan, Türk politik kültürünün ayrılmaz mütemmim cüzü olan 'iç düşman'a dönüştürülen, hatta bir haşere ya da böcekten farksız kılınan kitleye karşı kullanılmaktadır.

Sınırların iktidar tarafından belirsizleştirilmesiyle –özellikle 1 Mayıslardaki direnişler ile– birlikte, "marjinal grup" suçlamaları yeniden tedavüle girdi. Eylemcileri marjinallikle suçlayan İçişleri Bakanı ve Vali başta olmak üzere diğer AKP yetkilileri, toplumsal dışlamanın en tipik dışavurumunu göstermeye başladılar. Yasal parti, sendika ve dernek üyelerini potansiyel suçlu olarak nitelendiren ve 1990'ların "terörist" imajını bu kez marjinallikle değiştiren AKP'liler için, kendi kitlelerinden olmayan herkesin bu imaja bürünme ihtimali belirdi. 2011 seçimleri öncesi Hopa mitinginde polisin yine gazlı müdahalesi sonucu fenalaşarak ölen emekli öğretmen Metin Lokumcu'nun ölümüne –başsağlığı dilememesi bir yana– "*ben bilmem*" diyen dönemin Başbakan'ı Erdoğan, 2013 yazında Mısır'daki olaylarda ölen eylemci içinse yas tutmuştu. Kendisini desteklemeyen, kendisine karşı olan herkesin bir şekilde bertaraf edilmesini onaylayan bu bakış açısıyla Erdoğan ve hükümeti, (*meşru*) politik eylemin ancak *kendi gibiler* için geçerli olduğunu ortaya koymuş oldu. TDK'daki anlamıyla "aykırı" olanı betimleyen "marjinal"lik, genelle(ştir)me stratejisi bağlamında kendi gibi olmayan herkesi kapsamaya evrildi. Böylesi bir söylemin ürettiği anlam, politik tartışmanın dışına ya da kenarına atılan marjinal grupların taleplerinin toplumu ilgilendirmediğine ilişkindi! Marjinal olan, kenarda köşede kalan, küçük gruplar sadece "toplumun huzuru"nu kaçırmakla meşguldüler. Esasen iktidarın bu tanımı, sol/sosyalist örgütleri ifade edecek şekilde kullanıyordu. Bu kesimlerin talepleri, –milli irade reto-

riği üzerinden– içeriklerinden bağımsız olarak sadece seçimlerde aldıkları oy oranı kadar değerliydi. Toplumsal hareketin her zaman genel geçer sözün dışında bir şeyler söyleme isteğinde olan, toplumun merkezinde değil de kenarında-dışında kalan, bırakılan kesimlerin eliyle yürütüldüğü göz önünde bulundurulacak olursa, marjinallik tanımlaması, esasında hareketler için bir suçlama değildir. Toplumsal hareket, yerleşik sınırları, siyasetin merkezini zorladığı için iktidarlar tarafından sevilmez; merkezi güçlendirmek isteyen her iktidar, kenarda-marjda kalacakları da kendisi kodlar. Bu açıdan kendi gibi olmayanları homojenleştirme çabası vardır. Hareket, tam da bu kodlamaya karşı olarak yeni bir ortaklık kurma eğilimindedir. Buradaki sorun marjinal görüşlerin siyaset dışı gibi gösterilmesidir. Bütün siyaseti kendi bünyesinde topladığını iddia eden bir siyasi parti için, siyaset yapma biçimi bu yolla oldukça daraltılmıştır.

AKP'nin biber gazlı müdahalelerinin kitleyi dağıtmak yerine birleştirdiği iki önemli direniş, TEKEL ve Gezi direnişleriydi. Bu direnişler ayrıca, AKP'nin toplumsal hareketleri şeytanlaştırma dilinin en güçlü biçimde ve sıklıkla görüldüğü, üstelik hegemonyasının fiziki zora dönüşerek yansıdığı alanlardı. Aralık 2010'da özelleştirme kapsamında 4/C statüsüne geçirilecek Tekel işçilerinin Ankara'daki eylemine yapılan biber gazlı müdahale, belki de sıradan bir protesto olarak kalacak eylemi ülke gündemine taşıyarak 77 günlük bir direnişe çevirmişti. Tıpkı 1 Mayıslarda olduğu gibi, milletvekili ve üst düzey sendika yetkililerinin aralarında olduğu kitleye yönelik kullanılan biber gazının, eylemcileri birleştiren bir çerçeve haline dönüşmesi gibi. O güne kadar pek de sesleri duyulmayan, farklı şehirlerde yaptıkları protestolar küçük haber olmanın ötesine geçemeyen Tekel işçilerinin polisle yaşadığı deneyim, onların taleplerini ülke gündemine taşıdı ve diğer bir yandan da AKP karşıtı muhalefetin yeniden birleşmesini sağladı. İşçilerin hem kendi sendikalarına hem hükümet politikalarına direnerek uzun bir süreye yaydığı, aileleriyle birlikte taleplerini yükselttiği bu dönem, Türkiye muhalefetinin tabanla temas kurması açı-

sından da önemliydi. İşçilerin kendi azimleriyle yürüyen bu eyleme farklı grupların destek vermesi önemliydi. Burada kullanılan dil ise, AKP'nin toplumsal muhalefete yönelik tahammülsüz tutumunu net bir şekilde ortaya koydu. Bakan Hayati Yazıcı'nın "Tekel işçileriyle aramıza şeytan girdi" sözü bu sürece damga vuran bir ifade oldu[5].

Yazıcı'nın, işçilere destek veren sol-sosyalist gruplar ile onlara erzak yardımı yapan Çankaya Belediyesi'ni kastederek kullandığı bu sözle birlikte, tepkiler –biber gazı etkisi gibi– yeniden yükseldi. "*PKK'lısı da dâhil, bu işe fitne sokmaya başladı*" sözü, aslında işçilerle kurulacak bir barışı bozan muhalifleri yine hedef gösterme amacındaydı. Buradaki fitne kelimesi, sendikaları ve onlar sayesinde işçileri istediği gibi yöneten, onların muhalif kimliğini eriten bir iktidarın 'düzeninin bozulduğuna dair' ifadesiydi. Fitne ifadesi, esasında dinsel bir ton taşımakta ve din ekseninde kültürel temelli bir anlamlandırma ya da herhangi bir farklılığı şeytanlaştırma aracıdır. Çünkü fitne, insanoğlunun kalbini/aklını doğrudan doğruya hak ve hakikatten saptıracak şeye, azma/azdırma eylemine, arabozuculuğa, karışıklık çıkarmaya, kavgaya, ihtilafa vb. tekabül etmektedir. Bu doğrultuda fitne sokarak günaha çağıran arabozucu kesimler, kutsal bir görev yerine getirdiği düşünülen iktidarın bu ruhani gücünü ahlaksızca engellemeye çalışmaktaydılar! Bu anlamda fitne kavramı, o dönemde dillendirilmeye başlayan Recep Tayip Erdoğan'ın *kutsallığı* ve *dünya liderliği*yle birlikte düşünüldüğünde, birlik bütünlüğün kendilerinde somutlaştığını, devletin kutsal elinin kendi iktidarlarınca uygulandığını, parti liderlerinin üstün bir kişilik olduğunu düşünen bir iktidar yetkilisi için muhalif olanlar, "asr-ı saadeti" bozan kişilerdir. "Fitneci şeytanlar" söylemiyle, 1990'ların güvenlik devleti söylemine de geri dönülmüş oldu. İşçilerin

5 "*Yazıcı: İşçilerle Aramıza PKK Girdi*", http://www.taraf.com.tr/haber-yazici-iscilerle-aramiza-pkk-girdi-46971/, 08 Şubat 2010, Erişim: 13.04.2014. "*Şeytan Tekel Direnişinin Neresinde*", http://www.tekgida.org.tr/Oku/1232/%C5%9EEYTAN,TEKEL,D%C4%B0REN%C4%B0%C5%9E%C4%B0N%C4%B0N,NERES%C4%B0NDE, 09 Şubat 2010, Erişim: 13.04.2014.

yanlış yönlendirildiği, kullanıldığı, sendikaların da Başbakan'ı kandırdığına dair açıklamalarla[6] birlikte, önceki 7-8 yıla damga vuran özgürlük, demokrasi ve yeni Türkiye söylemlerinin yavaş yavaş rafa kaldırıldığı belirginleşti. AKP'nin muhafazakâr demokrasi anlayışında muhafazakâr sıfatını öne çıkarması esasen Gezi direnişi öncesinde iyice belirginleşti. Gündelik hayata kapsamlı bir müdahalenin görülmeye başlandığı, içki satışı yasakları, kaç çocuk ve hangi usullerle doğrulacağına dair öneriler ve benzeri açıklamalara tepki, Gezi Parkı Direnişi'nde somutlaştı.

III.

Gezi Parkı Direnişi, 2013 Mayıs ayı sonunda buradaki ağaçların parkın yeniden düzenlenmesi kapsamında kesilmesine karşı çıkan bir grubun parkta çadır kurarak gecelemesiyle başlamıştı. Sabahın erken saatinde bu çadırların yakılarak eylemcilerin darp edilmesi, ardından yeniden biriken kalabalığa polisin sert müdahalesiyle birlikte konu tıpkı Tekel direnişinde olduğu gibi Türkiye'nin gündemine yerleşti. Aslında eylemciler 28-30 Mayıs arasında da oradaydı, ancak bu konu gündemde çok da yer bulmamıştı. 31 Mayıs'la birlikte vatandaşların dağılmamak konusundaki direnci, tazyikli su ve biber gazına rağmen bu alanda ve Taksim civarında kalmaya devam etmeleriyle birlikte eylem, bir direnişe dönüştü; direnişe tüm Türkiye'den destek geldi. Tekel direnişinde olduğu gibi, polis müdahalesi eylemcilerin bir arada kalmaları için bir bağ oluşturdu. Erdoğan'ın 2 Haziran'da eylemcilere "*birkaç çapulcu*" demesi[7] ve hemen ardından Fatih Altaylı'nın programında "*twitter denen bir bela var*" sözüyle birlikte eylemcilerin ihtiyaç duyduğu birleş-

---

[6] "*Sendikacılar ve Tekel İşçileri Başbakan'ı Kandırmış*", http://www.samanyoluhaber.com/ekonomi/Sendikalar-ve-TEKEL-iscileri-Basbakani-kandirmis/337520/, 25 Aralık 2009, Erişim: 14.04.2014.

[7] "*Erdoğan on binleri 'birkaç çapulcu' ilan etti*", http://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-onbinleri-birkac-capulcu-ilan-etti-diktatorluk-kanimda-yok-dedi-haberi-739, 2 Haziran 2013, Erişim:14.04.2014.

tirici güç bulunmuştu. *Çapulcu olmak*, direniş için *twit atmak* bir anda eylemcilerin ortak paydasına dönüştü. Esasında o güne kadar eylemcileri bir arada tutan örgütsel bir güç, tek ortak bir nokta ya da amaç yoktu. Katılımcılar kendi durdukları yerden bu eylemi yeniden üretme kapasitesine sahipti. Eylemin bitmemesi ve her an yeniden patlak vererek bir inat sürecine dönüşmesi tam da bu niteliğiyle ilişkindi. Ancak iktidar, bunu sıradan bir eylem gibi görerek biber gazı-tazyikli su-cop üçlüsüyle dağıtabileceğini düşündü. Türkiye'de toplumsal hareketin değişen niteliği, Gezi Direnişi'nde bu sayede iyice belirginleşti. Sıradan vatandaşın, üyelik ya da bilinç ağıyla orada olmayan, aksine tabandan kurulan esnek bir ağ ile bir arada kalan, iletişim kanallarını iyi kullanan, çoğunlukla şehirli, eğitimli bir üst-orta sınıf kitlesine dayanan Gezi Direnişi, bugüne kadar gerçekleşen deneyimlerden çok farklıydı. Hareket, kendi dilini, söylemini ve bakış açısını geliştirdi. Bu nedenle çapulculuk hemen ironik bir kabullenmeye tabi tutuldu; farklı dillerde ifadelendirildi. Hareketin ironisi, bastırılamazlığı, ne olduğunun tam olarak anlaşılamaması onu 2000'lerin başında doğan küreselleşme-karşıtı hareketin niteliklerine yaklaştırıyordu. Türkiyeli muhalefetin o yıllarda küçümsediği, pek gündemine almadığı bu yatay ve esnek hareket biçimi biraz geç de olsa Türkiye'de yansıma buldu. Tıpkı Tekel direnişinde olduğu gibi, Türkiyeli örgütler için tabanın inatçılığı ve yeniden üreticiliği öğretici oldu. Hareketin 21. yüzyıldaki tarzı, akışlara dayanan hızlı ve kontrol edilemez yönü yukarıdan aşağıya hiyerarşik örgütlenmiş bütün yapıları olduğu gibi örgütlü muhalefeti de şaşırttı.

Katılımcıları, örgütlenme biçimi ve pratiğiyle birlikte Gezi Direnişi, Türkiye toplumsal hareketlerinde ayrı bir yerde konumlanır; ancak onu farklı kılan, iktidarın hareketlere bakış açısının da değişmesidir. Harekete yönelik –anarşistten teröriste oradan marjinale dönüşen– şeytanlaştırma dili, bu kez çapulculuğa dönüşmüştü. Hareketin ne olduğunun belli olmamasına odaklanan bu iktidar dili, onu bir yere konumlandıramadığı ölçüde sinirlendi ve krize girdi. Direnişçilerin

camiye ayakkabı ile girdiği, camide seviştiği, bira içtiği, "türbanlı bacılarımız"a saldırdığı ve hatta üzerlerine işediği şeklindeki suçlamalar hiçbir ispat olmadan kullanıldı. Farklı gazetelerde eylemcilere yönelik bu yönde suçlamalar ısrarla vurgulandı. Bu şekilde yine güvenlikçi zihniyetten ahlaki bir söyleme geçerek, direnişçilerin toplum tarafından dışlanmasına çalışıldı. Hatta dışlamanın ötesinde vatandaşın kolluk kuvvetine destek vermesi de onların hassasiyetine bağlandı ki aslında palayla, sopalarla eylemcilere saldırma gücünü bulan kişiler tam da iktidarın ve onun destekçisi medyanın yarattığı bu algıya sırtlarını dayamıştı. Dolayısıyla bu "pislikleri" yapan kişilerin "temizlenmesi" için durumdan vazife çıkaran kişiler oldu. Ali İsmail Korkmaz örneğinde olduğu gibi bu kişiler yaşanan ölümlere ortak oldular. Ancak doğrulanmaması bir yana sonradan yalan olduğu ortaya çıkan bu ifadelerin üstü sessizce örtüldü. İktidarın yarattığı bu algıyla birlikte direnişte öldürülen gençlerin davalarında adalet sağlanacağına dair bir inanç kalmadı; burada suç işleyen polislerin kusurları örtüldü. Dahası uzun süre komada kalıp daha sonra hayatını kaybeden Berkin Elvan ve ailesi dönemin Başbakan'ı tarafından seçim meydanlarında yuhalatıldı.

Direnişin ilerleyen günlerinde sorunu çözemeyeceğini anlayınca, direnişçilerle görüşmelere başlayan, onların dilinden anlamaya çalışan iktidar, sonraki dönemde bu hareketi ikiye ayırma yönünde eğilime gitti. Gezi'nin ilk günlerindeki "iyi niyetli" çocukların arasına ikinci dönemde yine "şeytan" girmişti. Direnişle ilgili resmi raporlarda da "marjinaller"le "çevreci"ler arasında bir ayrım yapılmıştır[8]. Bu raporlama çabalarında direnişin, toplumsal taleplerden ziyade zabıtanın yanlış uygulamasına yapılan atıf ve marjinal grupların duruma el koyması ile "devlete karşı güç gösterisine dönüştüğü vurgulanmaktadır. Burada kastedilen, örgütlü muhalefetin kitleye destek vermesiydi. Muhalefetin ideolojik davrandığı ve "ortalığı karıştırma" hevesinde

---

8 "*Gezi Raporu: …*", http://t24.com.tr/haber/gezi-raporu-olaylar-bir-yanlis-anlamayla-basladi-sorumlusu-cadir-yakan-zabitalardi/255601, 10 Nisan 2014, Erişim: 10.04.2014.

olduğu, zaten öteden beri iktidarların yaptığı tipik bir suçlamadır. Dolayısıyla kendisine uygun gördüğü muhafazakâr-demokrat sıfatının ideoloji olmadığı ancak ona muhalefet edenlerin ideolojik olduğu kabulü, siyaset bilimi kavramlarını alt üst ederek AKP'nin kendi iktidarını güçlü kılmaya çalışmasının bir yolu olarak görülebilir.

Çapulcuların elindeki "silah" twitter'dı. İnsan öldürmeyen ama gündem yaratan twitter'a da sonraki dönemlerde yasak gelecekti. Başbakan, twitter'ın "kökünü kazımak"tan bahsetti ve bunu yerel seçim öncesinde uyguladı. Tabii ki hareketlerin eskisi gibi kolay kontrol altına alınamaması, onların kolayca nitelenememesiyle ilgiliydi. Tıpkı Gezi Direnişi'nde olduğu gibi twitter yasağı da "kitleyi dağıtamadı"; insanlar bir yolunu bulup bu siteye girmeye, haberleşmeye ve yazışmaya devam ettiler. Eylem biçiminin internet üzerinden iletişime kayması, kitlenin kontrol edilmemesi ile de yakından ilgilidir. İnternet ortamını kontrol etmek için eski usul yasakları devreye sokmak, muhafazakâr bir iktidarın liberalizmle bağlantılarını tamamen kopardığının ve yaşadığı sıkışıklığın göstergesiydi.

"Düzeni bozan" çapulcunun bir "bela"yı yaygın hale getirmesi, devletin milliyetçi-muhafazakâr yaklaşımını İslamcı bir çizgide yeniden yorumlayan AKP iktidarı için politik bir analizin ötesinde kutsal değerlere saldırı demekti. Bu meselenin hukuki açmazları bir yana, kişisel hak ve özgürlükleri, sadece kendilerine yönelik bir yorumla ele arak, kendilerine hakaret eden yorumlar adına tüm bir siteye "diz çöktürmek" amacındaki AKP için twitter meselesi de, kendilerine karşı olan dünyanın bir oyunuydu. Dolayısıyla politik tartışma gittikçe güdükleşti ve bir noktada absürdleşti. Böylece AKP, kendi söylemine boğduğu bir tartışmayı daha politik içeriğinden çıkararak yeniden tanımladı. İnternet yoluyla muhalefet bütün dünyanın kullanmaya başladığı ve Türkiye'nin de pek çok meselede yapamasa da bu kez zamanında yakaladığı bir süreçti. Muhafazakâr bir iktidarın bu değişime direnmesi kaçınılmazdı. Ortadoğu'daki otoriter iktidar yapılanmaları bir bir yıkılırken, bölgedeki iktidar boşluğuna oynayan ve İslam

dünyasının liderliğine soyunan Erdoğan'ın, bölgedeki muhalif hareketleri destekleyip içerideki muhalefeti hain olarak ilan etmesi çelişki gibi görünse de politik çizgisinin dışında bir durum değildir. Küresel ekonomik sistemin bir parçası olup, ondan şikâyet etmekteki çelişkinin bu noktada da geçerli olduğu söylenebilir. Her şeyi yönetmek istediğinde AKP iktidarı, yönetemediği küresel sermaye akışlarını da yararlanamadığı ölçüde suçlama çabasına girmiştir.

Sonuç

İktidarın toplumsal hareketleri kontrol altına almaktaki isteği ona dair kullandığı suçlayıcı ifadelerle kendini gösterir. Türkiye'de 1980 öncesinde ve hemen sonrasında anarşist, terörist, hain, bölücü gibi suçlamalar, konjonktürel değişim ve iktidarın politik çizgisinin değişmesiyle birlikte yeni kodlamalara dönüştü. Marjinal, fitneci, çapulcu gibi ifadeler yakın dönemin "tercih edilen" tanımlamaları oldu. Hareketlere yönelik bu sınıflandırma, kullandığı dil ve adlandırma, modern iktidarın özelliklerindendir ve kendi sınırlarını yeniden üretmek adına belirsizlikle mücadele biçiminde yönetim teknolojilerini geliştirir (Bauman, 2003: 9-11; 85-90). Türkiye siyaseti için hareketlerin "marjinalleştirilmesi" onun belirsizleştirilerek kendi politik sınırlarının belirginleştirilmesi için bir yoldu. Biber gazı ve internete yönelik yasaklama uygulamalarında da görüldüğü gibi, iktidar, aslında biyopolitik bir mücadele göstererek gündelik hayatı yeniden dizayn etmek ister; hareketlerle mücadelesi tam da bu alanı kontrol etmek isteğine dayanır. "Öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat"lar, egemenliğin yeniden tesisi için kullanılır (Agamben, 2001: 113). Böylece toplumsal hareketler de egemenin "istisna hali" üzerinden kendisini kurmasının bir alanı olarak kodlanır; hareketlerin başarısı bu saldırıya karşı kendi alanlarını kurabilmesinde yatar.

Türkiye siyaseti AKP'nin 13 yıllık iktidarında köklü bir revizyona girmiş olsa da, toplumsal hareketlerin bastırılması ve onların düşman*mışçasına* görülmesi noktasındaki devlet geleneğinin tutarlılığı devam

etti. Hareketlerin ülke siyasetini demokratikleştirme çabaları, önceki dönemin milli güvenlik devleti söylemiyle anarşist-terörist-bölücü ifadeleriyle suçlanırken, yeni dönemde ise İslamcı bir söylemin etkisiyle şeytan-fitne-çapulcu gibi ifadelerle etiketlenmiştir. AKP'nin ilk dönemlerindeki merkez sağ gelenek açısından görece özgürlükçü çizgisi, iktidarını güçlendirdikçe ortadan kalkarken; yeni düşmanlar yaratma ve onlarla savaşarak kendini var etme noktasında devletçi tavrı daha da pekişmiştir. AKP'nin devletçi söyleme yaklaşmasıyla birlikte ilk dönemlerinde hareketlere karşı gösterdiği daha nötr tavrı, yerini suçlama ve dışlama boyutuna taşımıştır. Değişen sosyolojik yapı ve teknolojik imkânlarla birlikte hareketlerin örgütlenme biçimi ve söylemi değiştikçe, hareketlerin eli güçlenmiş ve fakat AKP iktidarının onu kontrol altında tutma potansiyeli giderek zayıflamıştır. Böylece her türlü muhalif hareketi, kendi tanımladığı siyaset sınırlarının dışına atarak etkisizleştirmeye çalışırken, bir yandan da suçlamanın keskinliği esnemiş ve herkesi bir şekilde içine alabilecek konuma ulaşmıştır. Tıpkı 12 Eylül sonrası dönemde muhalif çizgide siyaset yapmanın *de facto* yasaklanması gibi, 12 Eylül'den 30 yıl sonra da sokakta olmak, eylem yapmak, hareketin esneyen yapısının içinde öyle veya böyle yer almak, harekete yönelik suçlamanın içinde yer almasını sağlamaktadır. Öyle ki "çapulcu"ları engellemeyen twitter ve diğer sosyal medya kuruluşları bile dolaylı olarak bu hareketlere destek vermekle suçlanabilmiştir! AKP döneminde siyasetin sınırları keskinleşirken, suçlamanın sınırları esnekleşmiş ve toplumsal hareketler, muhafazakâr demokrasi adıyla kodlanan belirsiz bir alanın dışında kalan her siyaset yapma biçimi gibi iktidarın 'suçlama, etiketleştirme, şeytanlaştırma' pratiklerinden nasibini almıştır.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2001), *Kutsal İnsan–Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Britt, L. & Heise, D. (2000), "From Shame to Pride in Identity Politics", S. Stryker vd. (Ed.) in, *Self, Identity and Social Movements*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 252-271.

Einwohner, R. L; Reger, J.; Myers, D. J. (2008), "Identity Work, Sameness and Difference in Social Movements", J. Reger vd. (Ed.) in, *Identity Work in Social Movements*, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 1-21.

Kuzban, R. ; Leary, M. R. (2001), "Evolutinary Origins of Stigmatization: The Functions of Social Exclusion", *Psychological Bulletin*, 127:2, p. 187-208.

Orhon, H. G., (2007), *Türk Basınında Sivil Toplum: Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık Eylemleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, acikarsiv. ankara. edu. tr/browse/3501/4383. PDF, Erişim: 15. 04. 2014.

Özen, H. (2009a), "*Bergama Mücadelesi: Doğuşu, Gelişimi ve Sonuçları*", http://library. atilim. edu. tr/bulten/sayilar/2009-03/makale_04. html, Erişim: 15. 04. 2014.

Özen, H. (2009b), "*Located locally, disseminated nationally: the Bergama movement", Environmental Politics*, 18:3, pp: 408-423, DOI: 10. 1080/09644010902823766.

Özkan, N. (2004), *Bergama Köylülerinin Mücadelesi, Savunuculuk ve Politikaları Etkileme Konferans Yazıları No:1*, http://stk. bilgi. edu. tr/docs/ozkan. pdf, Erişimi: 15. 04. 2014.

Tilly, C. (2009), *Kolektif Şiddet Siyaseti*, (S. Özel, , Çev.), Ankara: Phoneix.

Tilly, C.; Tarrow, S. (2007), *Contentious Politics*, London: Paradigm.

Tilly, C. (2008), *Toplumsal Hareketler: 1786-2004*, İstanbul: Babil Yayınları.

Yıldırım, Y. (2013), *Sosyal Forum'dan Öfkeliler'e*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, Y. (2012), "Türkiyeli Toplumsal Hareketlerin Dönüşümüne Genel Bir Bakış", *Eğitim Bilim Toplum*, 10 (38), s: 8-33.

Anti-Terörizm Söyleminin İdeolojik Sınırları: Terör ve Öteki

Armağan ÖZTÜRK

Giriş

Terörü tanımlama noktasında bir fikir birliği olmadığı açıkça ortadadır. Bir bakış açısına göre terörist olan kişi başka bir bakış açısına göre özgürlük savaşçısı olabilir. Dahası ne güncel tartışmalar ne de literatür özelinde ortak bir tanım olmadığı gibi, ileride bu ortak kavrayış eksikliğinin değişeceğine yönelik olarak ufak bir işaret bile yoktur (Laquer, 1977: 12; Erdem ve Özdemir, 2009: 267; Demirel, 2006: 9; Hazır, 2001: 44-5, 120). Şüphesiz ki başka toplumsal fenomenler bakımından da anlam kargaşası sorunu söz konusudur. Bu anlamda terör için genel geçer bir kabulün olmaması çok da şaşırtıcı sayılmamalıdır. Ancak yine de hem terör kavramının kullanılma biçimi hem de teröre yönelik literatürde bir dizi eksiklik göze çarpar. Bahsi geçen eksiklikler terör fenomeninin son derece çarpıtılmış bir algı düzeyinde formüle edildiğini gösterir.

Öncelikle terörün çok katmanlı bir olguya karşılık geldiği gerçeği üzerinde durulmalıdır. Terör sosyolojik, psikolojik, hukuki ve politik boyutları olan bir fenomendir. Her bir düzey için ayrıca açıklama yapılması gerekir. Ancak makale içerisinde de ciddi ölçüde tartışma ve eleştiri konusu yapıldığı üzere, terörü sorunsallaştıran yazın, genelde güvenlikçi anlayışın etkisi altındadır. Bu nedenle hemen her durumda bir eksik terör okuması sorunuyla karşı karşıya kalırız. Dahası devlet-

ten bağımsız bir şekilde terör tartışması yapmak olanaksızdır. Çünkü terör olgusu devletin merkezinde yer aldığı politik şiddet meselesinin alt başlıklarından biridir. Belki de bu nedenle bir ülkede terörün nedenleri ve seviyesi hakkında konuşmak için öncelikle devletle yurttaş arasındaki ilişkinin niteliğinin tartışmaya açılması gerekir. Ayrıca terörün çoğu kez devletlerarası küresel rekabetin bir enstrümanı olarak iş gördüğü gerçeği unutulmamalıdır. Açık savaşı göze alamayan devletler terör örgütlerine destek vermekte, böylelikle rakibine karşı avantajlı bir pozisyona ulaşmayı ummaktadır (Ünsal, 1996: 557; Erdem ve Özdemir, 2009: 270).

Bu çalışmada ise terör literatüründeki eksiklikler parantez içine alınarak daha çok iki amaç çevresinde bir tartışma yürütmeye çalışacağız: Öncelikle ötekileştirmeyle terör arasındaki ilişki açımlanmaya çalışılacak. Bu bağlamda kimlik, ayrımcılık, dost-düşman ikiliği gibi teorik araçların terör tartışmasıyla eklemlendiği yerler üzerinde duracağız. Yine ötekileştirme-terör ilişkisi bakımından politik şiddetin sınırları tartışmaya açılacaktır. Yanıtını arayacağımız soru, etik-politik bir mesele olan politik şiddeti olumlayan tezlerin muhtemel içeriğiyle ilgili bir bağlamda şekillenecek. Çalışmanın ikinci amacı ise Türk siyaseti özelinde terör ile ötekileştirme arasındaki ilişkinin sorgulanmasına yönelik olacaktır. Özellikle üç ayrı başlıkta bahsi geçen soruşturmayı derinleştireceğiz. Bunlar: Sosyalist hareket, Kürt hareketi ve AKP'nin hukuk politiği anti-terör söyleminin ötekileştirici, hatta şeytanlaştırıcı dilini ortaya koyacak nitelikte duraklara karşılık gelmektedir. Bahsi geçen başlıkların içeriği bakımından alınacak mesafe ise özellikle iktidar-muhalefet ilişkileri açısından aydınlatıcı ipuçlarını içerisinde barındıracaktır. Çünkü sonuç itibariyle terör kavramı, Türkiye'de sıklıkla karşımıza çıktığı üzere, genelleştirilmiş bir suç kategorisi ve iktidardan muhalefete yönelik suçlayıcı söylemin temel bir enstrümanı olarak kullanıldığı müddetçe, kamusal alanın sınırları daralmakta ve demokratik pratikler daha az meşru hale gelmektedir.

Felsefi Arka Plan

Bu bölümde bir dizi kavramsal enstrüman aracılığıyla terör meselesi için teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Öncelikle kimlik ile öteki arasındaki ilişkiler özelinde terörü ayrımcılık üzerinden yorumlayabiliriz. Çünkü sonuçta ayrımcılık, hem terörün nedeni hem de terör kavramı aracılığıyla dünyayı anlamlandırmaya çalıştığımızda eylem ve söylemlerimizi koşullayan temel davranış normunu karakterize etmektedir. Ayrıca terörle eşitlik arasındaki ilişkiyi ayrımcılık dolayımıyla ele almak da mümkündür. Birine terörist deyip aynı zamanda onu kendimize eşit görmek, olanak dâhilinde değildir. Bu nedenle terörist ve terör kelimeleri ne kadar sıklıkla kullanılırsa ayrımcı muamele de o ölçüde meşrulaşır ve eşitsiz davranış daha da normal hale gelir.

Ayrımcılık genelde olumsuz bir anlamda ve herhangi bir farklılığı olumsuzlamak adına kullanılır. Özellikle de işlerin yapılış biçimindeki eşitsizliği vurgular. Ayrımcılığın olduğu her yerde bir haksızlık iddiası ve peşin hükümlülüğe yönelik bir yakınma vardır. Dahası ayrımcılık, özne-nesne diyalektiğinden izler taşır. Karşıdakini özne olarak tanımamak ayrımcı pratiğinin bilinen özellikleri arasındadır (Tepe, 2006: 3-4; Wolf, 2006: 39). Ayrımcılığın olduğu yerde Agamben'in *istisna hali* dediği şey karşımıza çıkar. Yani bir kesim, kişi ya da grup içeri alınırken aynı zamanda başka birileri dışarıda bırakılır, ötekileştirilir. Ayrımcılığa uğrayan kişiler bağlamında ayrımlar geçici değil de, sabit değişmez niteliklere atıfla yapılıyorsa ortada bir *özcülük* sorunu var demektir. Hemen hemen tüm aidiyet ve kimlik tartışmaları özcü bir zeminde kendini üretir. Said'in de belirttiği üzere kimlik yaratma çabası öze ulaşma adına dünyayı ve tarihi terk etme gibi olumsuz bir anlamı içerisinde barındırır (Said, 1998: 393 aktaran Kurtoğlu, 2006: 118-120).

Pek çok terör örgütünün siyasi, kültürel ve dini nedenlerle toplumsal bir tabana sahip olduğu gerçeği de dikkate alınırsa ayrımcı uygulamalar, söz konusu olan dışlayıcı tavra şiddet enstrümanları aracılığıyla tepki vermek seçeneği ve düzenin bahsi geçen tepkiyi terör ola-

rak adlandırması süreçleri arasında bir paralellik olduğu görülür. Tam da bu noktada terörün felsefi arka planına dair çerçeveyi ayrıntılandırmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda önce dost-düşman ayrımı kavramlaştırmasına, ardından da güvenlik-terör ilişkisi özelinde güvenlikçi söyleme değinebiliriz.

Bir unsura terörist demek, onu düşman olarak tanımlamakla benzer bir anlama gelir. Başta devletler olmak üzere hemen tüm siyasi teşekküller, ortak çıkara paralel bir şekilde sonuç doğuran ortak düşman algısını canlı tutmaya çalışılırlar. Bu kavrayış özelinde terör grubu ya da örgütü, bahsi geçen düşmanın somut bir ifadesi olarak işaretlenir. Siyasette düşmana neden ihtiyaç duyulduğu meselesini aydınlatmak içinse dost-düşman ayrımı argümanına ve dolayısıyla Schmitt literatürüne değinebiliriz. Tabii Schmitt düşüncesi sadece düşmana verilen teorik statüyü kavramlaştırma ihtiyacı bakımından değil, fakat o aynı zamanda her türlü muhalif unsuru terörist olarak niteleyen yeni sağcı[1] anlayışın ideolojik koordinatları ile istisna hali/olağanüstü hal literatürü ve terör arasındaki bağlantı gibi meseleler bakımından da oldukça önemli bir kaynaktır.

Schmitt büyük çaplı bir istikrar ve meşruiyet kriziyle karşı karşıya olan dünya savaşı sonrası Almanya'sında politik olana öncelik veren bir teori ortaya atmıştır. Bu teori uyarınca düşünür, politik olan hakkında kapsamlı bir soruşturmaya girişir. Ona göre politik olanın arkasında dost-düşman ayrımı şeklinde ifade edeceğimiz bir ikilik vardır. Dost birbirine benzer insanları, düşman ise bu benzerlikten dışlanan toplulukları ifade eder. Bu kurama göre dost ile düşman arasındaki ilişki çatışmacı bir karaktere sahiptir ve düşman ötekiyi ya da yabancıyı karakterize etmektedir (Schmitt, 2006: 47). Ortada dosta karşı bir düşman ve bir çatışma potansiyeli olduğu için düşman aynı zamanda bir tehdittir de.

[1] Bu metinde Yeni Sağ neo-liberal iktisat politikasını olumlayan iktidarların 11 Eylül sonrası emperyalist siyasetini ifade eder bir nitelikte kullanılmıştır. Yeni Sağ hakkında bilgi için bkz. (Öztürk, 2010); Yeni Sağcı siyasetin güvenlik siyaseti için bkz. (Neocleous, 2012).

Schmitt, politik olanın türdeşlik üzerine kurulduğu kanaatindedir. Dost-düşman ayrımındaki dost kategorisi bu bahsi geçen türdeşliğin toplumsal zeminini karakterize eder. Onun kuramında türdeşliğin içeriği birincil derecede önemli değildir. Dostun, düşmandan gelen tehdidi boşa çıkaracak ölçüde kendi içerisinde birlik olması yeterlidir. Bahsi geçen birlik etnik, dini veya kültürel nitelikte olabilir (Andrew, 1998: 81). Schmitt politik olanın devleti yarattığı ve ona öncül nitelikte olduğunu söyler (Schmitt, 2006: 39). Bu tespit, pek çok yan anlamı dışında devletin toplum tarafından yaratıldığını ima eden bir toplum sözleşmesi mantığını da içerisinde barındırır.

Schmittçi düşünce genel olarak siyasetin, özel olarak ise devletin varlığını devam ettirmesi süreciyle ötekinin tanımlanması veya düşman ilan edilmesi edimi arasında varoluşsal bir devamlılık görür. Daha açık bir şekilde yeniden kodlarsak, düşman olduğu müddetçe devlet vardır. Türkiye dâhil olmak üzere devlet ile terör örgütü arasındaki karşıtlığın iç ve dış siyasette kalıcı etkiler bıraktığı tüm örneklerde Schmitt'in formüle ettiği kuram karşımıza çıkar. Şöyle ki, devlet bir örgüte terör örgütü diyerek onu ötekileştirir. Terör örgütü olarak ilan ettiği siyasi unsur, yani düşmanla mücadelesi ise ona kamusal bir meşruiyet sağlar. Böylelikle devletin koruyuculuğunu yaptığı düzenin, yeniden üretim aracılığıyla ömrü uzar.

Tam bu noktada düşman ilan etmeyle ilgili sürecin bir diğer önemli unsuruna, istisna hali kavramına değinmek gerekir. Düşman olarak ilan edilen kesim dışlanır, ayrımcılığa uğrar ve baskı altına alınır (Schmitt, 2006: 67). Bu mantık içerisinde istisna hali kavramlaştırması ötekileştirici mantığın teorik savunması olarak iş görür. İstisna halinde hukuk askıya alınır, ama düzen devam eder. Çünkü siyaset ve devlet devam etmektedir. Schmitt istisna halinin işaret ettiği kriz anında yasa veya anayasa yapma gücünün sınırlanmazlığını, en temel niteliği olan egemen bir diktatöre devreder. Bu diktatör ise hem istisnanın kendisine hem de onu ortadan kaldıracak yöntemlere karar verir. Verdiği kararlar önceden hiçbir normla belirlenmemiş olduğundan öngö-

rülemez niteliktedir ve doğası gereği keyfidir (McCormick, 1998: 220-3).

Yakın dönemki terör tartışmalarına damgasını vurmuş Bush doktrini ve Amerikan terörle mücadele siyaseti, birkaç açıdan Schmittçi argümanların pratikleri gibi sonuç doğurur.[2] Bilindiği üzere İslami terörün kökleri soğuk savaş döneminde bizzat ABD tarafından atılmıştır. Ancak zamanla İslami gruplar ABD kontrolünden çıkmış ve hatta ABD'nin liderliğini yaptığı Batı blokunu kendisine hedef almıştır.[3] 11 Eylül saldırısını takip eden süreçte Birleşik Devletler liderliği, terörizme karşı insanlık adına savaşı ön plana çıkaran bir siyaseti yürürlüğe koydu. Bahsi geçen siyasetin en temel niteliği de dost-düşman ayrımıdır. Bu bağlamda Amerikalı siyasetçiler kendi anti-terör tezlerine destek vermeyen herkesi düşman kabul etmiştir. Ayrıca bu süreç içerisinde Afganistan ve Irak işgalleri özelinde uluslararası hukukun çiğnendiği de söylenebilir. Tabii askıya alınan sadece uluslararası hukuk değildir. Çıkarılan Vatanseverlik Yasası[4] hükümete pek çok temel hak ve özgürlüğü ciddi ölçüde kısıtlama yetkisi vermiştir. Yine bu bağlamda çıkarılan sayısız kararname ile ABD vatandaşı olmayan kimselerin süresiz bir şekilde gözaltına alınmasının yolu açılmıştır (Kongar, 2011: 17; Yaşlı, 2004: 30-1).

Terörün felsefi arka planına dair soruşturmada son olarak güvenlikçi siyaset algısına ve korku siyasetine değinebiliriz. Bu iki unsur terörü sorunsallaştıran ve tanımlayan yeni hâkim ideolojinin başlıca öğelerine karşılık gelmektedir. Ayrıca güvenlik ve korku gibi kavramlara atıfla, liberalizm ve terör arasındaki içsel bağlantıyı somutlaştır-

---

2 Bush Doktrini ABD'nin terör karşısında önleyici tedbir alma hakkını kavramlaştırır. Doktrin ulusal ve uluslararası hukuka aykırı tedbirler almayı meşrulaştıran tek taraflı bir davranış tarzına işaret eder. Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. (Ökten, 2004).

3 Bu hususta bkz. (Burke, 2004).

4 Bu yasanın resmi adı "Terörü Önlemek İçin Şartlar Kanunu'dur". Yasanın amacı, Amerikan toplumuna zarar verme potansiyeline sahip kişi, grup ve örgütleri hızlı bir şekilde tanımlamak ve yargı önüne çıkarmaktır. Vatanseverlik Yasası hakkında bkz. Cinoğlu ve Özeren (2006).

mak da mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda öncelikle özgürlük-güvenlik gerilimini irdeleyebiliriz. Bilindiği üzere liberalizm, bir yanda özgürlükle güvenlik arasındaki gerilimi evrenselleştirmekte, diğer yandan ise özgürlüğü güvenlikle dengeleme fikri bağlamında her türlü otoriter güvenlik önlemini meşrulaştıran bir politik-hukuksal durumu ön plana çıkarmaktadır (Neocleous, 2012: 19-22). Bu şizofrenik politik algının olası ilk sonucu, toplumsal düzeni güvensizlik üzerinden tahayyül eden bakış açısıdır. Bahsi geçen anlayışın gereği olarak güvenliği devlete teslim eden ve devletin şiddetini normalleştiren tavır ivme kazanmaktadır (Neocleous, 2012: 16-7). İlgili eğilim birkaç izlekte somut bir içeriğe kavuşur. Mesela liberal hukuk, politik acil durumlar ve istisna hallerini destekleyen bakış açısını yüceltir. Anayasa ve yasalarda, hakları askıya alan maddelerin bulunması bu nedenle hiç de tesadüfi değildir. Bu bağlamda bir diğer mesele hükümetlere verilen geçici ve istisnai yetkilerin kalıcı normlara dönüşmesidir. Bu son husus terör sorunsalıyla son derece yakından ilgilidir. Çünkü ABD ve İngiltere başta olmak üzere 2001 sonrası konjonktürde pek çok ülkede sivil itaatsizlik eylemleri bile terör eylemi olarak adlandırılmaya başlanmış, terör kavramı geniş bir içerikte politik olarak yeniden inşa edilmiştir (Neocleous, 2012: 21, 33, 41, 43).

Güvenlikçi söylem, sadece siyasi algıyı dost-düşman ikileminde kurması ve bu yönlendirme ölçüsünde muhalefeti terörize etmesi sorunları bakımından değil, aynı zamanda bu süreç devam ederken toplumsal hafıza ile kültürel kodlarda şeytanlaştırmayı teşvik etmesi bağlamında da oldukça önemlidir. Terör tartışmalarında büyük bir ağırlığı olan Amerikan iç siyaseti, ulusal güvenlik diliyle şeytanlaştırma arasındaki devamlılığı ortaya koyan oldukça bereketli bir zemin sunmaktadır izleyicisine. Mesela Amerika'nın soğuk savaş yıllarındaki ulusal güvenlik söylemi, dost-düşman ayrımı paradigmasına uygun bir şekilde gerçekliği ikilikler ve uzlaşmaz karşıtlıklar şeklinde kodlamıştır. Bu ayrım uyarınca bir tarafta komünizm, terör ve totalitarizm, diğer tarafta ise kapitalizm, demokrasi ve özgür dünya yer almaktadır (Neocle-

ous, 2012: 85). Ayrıca siyaseti paranoyaklaştıran bir dil kullanılır. Bahsi geçen dile atıfla çeşitli uluslar, etnik öbekler, kültürler ve yaşam tarzları şeytanlaştırılır. Belli bir kesimin şeytanlaştırılması aynı zamanda ulusal tarihin idealize edilmesi gibi bir sonucu da beraberinde getirir. Bu son hatırlatma özelinde soğuk savaş yılları Amerikan kamuoyunda sıkça işlenen *şeytan Sovyetler* algısı oldukça dikkat çekici bir örnek olarak düşünülebilir (Neocleous, 2012: 89-92). Çünkü bu örnekte terör ve totalitarizm kavramlarını kullanarak düşman yaratmanın ve düşmanı saf bir kötülük nesnesi olarak göstermenin ayrıntıları açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir.

Güvenlikçi söylemin terör sorunsalıyla ilgili bir diğer dikkate değer özelliği, yarattığı nihilistleşmiş korku siyasetidir. Güvenlikçi dil dünyanın güvensiz bir yer olduğu mesajını sürekli bir şekilde yeniler. Bu mesaj yerleşik bir imgeye dönüştüğü müddetçe korku ve güvensizlik kalıcı ve kapsayıcı bir davranış kodu haline gelir. Terör güvenlik siyasetinin, yani kin ve umutsuzlukla biçimlendirilmiş nihilist dünyanın izdüşümü olarak işlev görür. Özellikle yeni terör biçimlerinde nihilist toplumu yeniden üretmeye ve kendini yok etmeye yönelik istenç oldukça belirgindir (Diken ve Taşkale, 2010: 119, 120-2).

Gelinen yer bakımından ise şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Devletler dünyanın güvensiz bir yer olduğuna dair yerleşik algıyı güçlendirici bir şekilde davranır. Bahsi geçen davranış korku politikasında kristalize olur. Korku politikası politik sorunlara apolitik çözümler bulan anlayışa işaret eder. Bu kavrayış biçimi kendini terör referansıyla meşrulaştırır. Korku teröre yansıdığı müddetçe terör de korkuyu besler. Karşı karşıya gelen iki nihilizm, yani terör ve teröre karşı savaş, modern siyasetin içine düştüğü anlamsızlığın unsurları olarak okunabilir (Diken ve Taşkale, 2010: 132-4).

Politik Şiddet ve Terörün Soykütüğü

Bu bölümde, terör kavramının içeriği üzerine bir soruşturma yürütmeye çalışacağız. Ayrıca kavramı somutlaştırmaya dair çabayı demokrasi

ve devrim gibi başlıklarda kristalize olan bir literatürle karşılaştıracağız. Son olarak ise politik şiddeti ve terörü olumlayan dilin sınırları üzerinde duracağız. Konuşmaya çok bilinen bir tespitle başlamak yerinde olur. O da şu ki, terör ifadesi hemen hemen her durumda dışarıdan yapılan bir yakıştırmayı karakterize eder. Örgütler kendilerini terör örgütü, kişiler de kendilerini terörist olarak tanımlamazlar. Terör en çok olumlandığı anda bile nadiren açıkça benimsenir. Çünkü bir örgüte terör örgütü demek pek çok yan anlamının dışında, aslında ve öncelikli olarak o örgütü ve yürütülen savaşı haksız bulmak gibi bir anlama gelir. Bu son hatırlatma bağlamında terörle haksız savaş arasında bir eş anlamlılık vardır. Peki, terör ne tür bir savaştır?

Bu noktada Grotius'a başvurabiliriz. Düşünüre göre savaş, uyuşmazlıkları şiddet yoluyla çözmenin bir yoludur. Savaşlar üç ana grupta toplanabilir: En bilinen savaş türü kamusal yetkiyle donanmış kurumların, mesela devletlerin birbiriyle savaşmasıdır. Bir diğer savaş türü kişiler arasında olandır. Mahkemeler kurulduğu ve insanlar devletli toplumlarda yaşadığı için kişiler arasındaki çatışma doğal hukukla bağdaşmaz ve her durumda yasaktır (Grotius, 2011: 32-3, 42-3). Bir de karma nitelikli savaşlar vardır. Bu savaş biçiminde devlet gibi kamusal varlıklarla bireyler ve (veya) gruplar karşı karşıya gelir. Grotius karma nitelikli savaşları direnme hakkıyla birlikte ele alır. Grotius da dâhil olmak üzere haklı savaş üzerine yazan pek düşünür için direnme hakkı doğal hukukun, hakkında kesin bir karara varılması en güç kısmını oluşturur. Çünkü hiçbir kuramcı açıkça direnme hakkına karşı çıkmaz. Devlet yöneticileri tanrının buyruklarına ve doğal hukuka aykırı bir şekilde davranırlarsa ona uymamak gerekir. Bu bağlamda direnme hakkı doğaldır. Ancak direnme hakkının sınırsız bir şekilde kullanılması kamu düzenini ve devleti ortadan kaldırır (Grotius, 2011: 59-60). Tabii direnme hakkının sınırlanmasına dair tavsiye bu sınır koyma işleminin nasıl yapılacağına dair sorunu kendiliğinden bir şekilde çözmez. Terör, isyan ve ayaklanma gibi olguların birbirinden ayırt edilemez şekilde çoğu kez iç içe geçmesi ve bazı kişilerce terör örgütü

olarak görülen kesimlerin, diğer bazı kişilerce özgürlük veya kurtuluş savaşçısı olarak nitelenmeleri önemli ölçüde devlet ile bireyin karşı karşıya geldiği durumlardaki bulanıklıktan kaynaklanır. Ancak terörle haklı savaş arasındaki bağlantı sadece karma nitelikteki savaşlarda taraflardan hangisinin gerçekten haklı olduğuna karar vermenin güçlüğüyle ilgili değildir. Çünkü savaşın haklı olması bir yana, savaşta kullanılan yöntemlerin ve araçların da ayrıca haklı olması gerekir. Bir kimse düşman olmakla insan olmaktan çıkmış değildir. Düşmana bile yapılamayacak şeyler vardır ve ona karşı da verilen sözleri tutmak gerekir (Grotius, 2011: 315). İşte bu noktada terör somut bir içeriğe bürünür. Çünkü terör örgütü olarak anılan örgütlerin ve (veya) terörist olarak nitelenen kişilerin eylemlerinin bir kısmı doğrudan doğruya sivilleri hedeflemekte ve masum insanlara zarar vermektedir. Şiddet ayrım gözetmeksizin insanlığın tüm üyelerine doğru yöneldiği müddetçe o şiddeti terör, şiddetin faillerini de terörist olarak adlandırmak kolaylaşmaktadır.

Tabii genel olarak siyasi amaçlı şiddet eylemlerinin tamamı, özel olarak ise terör eylemlerine yönelik eleştiri ve yakınmalar sadece savaşta kullanılan şiddetin ölçüsüzlüğü ile yaratılan insanlık dışı ruh hali ve konumla sınırlı değildir. Politik şiddeti çeşitli nedenlerle ciddi ölçüde olumsuzlayan bir literatür oluşmuştur. Bahsi geçen literatür özelinde bir dizi argüman üzerinde ayrıca durabiliriz. Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki şiddet, genellikle daha derinde yatan bir gerçeğin izdüşümünde ortaya çıkar (Moses, 1996: 24; Öztürk, 2007-8: 116). Şüphesiz ki terör için de bu genel tespit doğrudur. Ancak çeşitli boyutları olmasına rağmen terör, olgusal zenginliğinin çok gerisinde bir içerikle tartışılmaktadır. Terör yazınında politik sosyolojik bir bakış açısının değil de güvenlik ve çıkar çatışmasına odaklanmış bir analiz çerçevesinin popüler olması bu bağlamda oldukça manidardır (Küçükcan, 2010: 34). Yine bu hususta önemli bir nokta terörü yorumlayan literatürün politik şiddeti toplumsal hareketler meselesiyle birlikte tartışmaması, terörü poli-

siye bir mantıkla kodlamakta ısrar etmesi gerçeğinde somut bir içeriğe bürünür.

Şiddet, adına kullanılan amacın iktidar haline gelmesine yol açar. Şiddetin olduğu her durumda bir egemenlik iddiası, bir tahakküm tehlikesi ve doğal olarak bir araçsal eylem potansiyeli vardır. Kullanılan şiddet yoğunlaştıkça iktidar alternatifsiz hale gelir; yine bu bağlamda şiddet, otoritenin yeniden üretimini kolaylaştıran süreçlerin yapısal dayanağı olarak iş görür (Arendt, 2003: 10-1, 47-8; Öztürk, 2007-8: 118). Ayrıca şiddet ile siyaset arasında varoluşsal bir karşıtlık vardır. Şiddet siyaseti esir alır, onu tüketir ve anlamsızlaştırır. Şiddet kullanımı noktasında aşılan her bariyer yasanın, aklın ve politikanın ortadan kalkması, geriye keyfiliğin ve çıplak iktidarın kalması gibi bir sonucu beraberinde getirir. Arendt'in ortaya koyduğu bu perspektif, makale içerisinde tartışmaya açtığımız güvenlikçi söylemle başlayıp nihilizmle sona eren ideolojik serüveni destekler niteliktedir. Çünkü sonuçta terör şiddeti uç noktaya taşıyarak her türlü politik söylem olasılığını içerikten ve anlamdan yoksun hale getirir.

Şiddetin iktidarı doğurması ve iktidarın şiddetle kendini koruyup geliştirmesi süreçleri genel olarak tüm toplumsal kertelerde, ama özel olarak şiddete daha çok maruz kalan orta ve orta alt sınıfların bilinçlerinde büyük bir tahribata yol açmaktadır. Bu tahribatın en somut karşılığı ezilen kitlelerin ezen azınlığın etki alanına girmesidir. Hâkim ideoloji ve yerleşik eşitsizlikçi güç ilişkilerine teslim olma gibi bir anlama da gelen bu davranış biçimi, eleştirel aklı sindirerek sistemin sorgulanmasına engel olan politik sosyolojik ve (veya) politik epistemolojik nitelikte bariyerlerin inşa edilmesine yol açar (Freire, 2006: 61-2; Öztürk, 2007-8: 120). Kaldı ki sorun sadece kitlelerin tahakkümü sorgulamaktan vazgeçip kendilerini onunla özdeşleştirmesinden ibaret değildir. Şiddete maruz kalan kişiler yaşadıkları olumsuz deneyimi başka kişilere yansıtır. İç düşmanlara yönelik şiddet eylemleri, mesela linç girişimleri bu yansıtma eyleminin çok bilinen örneklerinden birine karşılık gelir. Linç, yoksulluk ve yoksunluğa çare bulamayan bireylerin

kendi nesnel durumlarını geçici bir süre unutmalarına yardımcı olan bir deneyimdir. Bu deneyim sürecinde gerçek sorunlar ve gerçek sorumlular yokmuş gibi davranılır (Paker, 2006: 32-3; Öztürk, 2007-8: 120).

Son olarak, şiddetin iktidarı yeniden ürettiğine dair savı 'şiddet hangi iktidarları yeniden üretmektedir?' noktasında sorulacak soruyla bir adım daha derinleştirebiliriz. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki şiddet ile erkeklik, şiddet ile kapitalizm ve şiddet ile modernlik arasında kopmaz bağlar vardır. İktidar şiddeti, şiddet ise erkeksi değer ve davranış pratiklerini hatırlatır. Bu hatırlatma özelinde savaşın, terörün ve şiddetin yerleşik kodları patriarkal erkek iktidarını genişleterek güçlendirir. Böylesi bir sonucu şaşırtıcı görmemek gerekir. Çünkü şiddet kullanımına karar verenler ile, alınan karar doğrultusunda şiddet kullanan kesimlerin ezici bir çoğunluğu erkektir. Bu anlamda şiddet, erkek cinselliğinin dışavurumu olarak sonuç doğurur (Yeğenoğlu-Coşar, 2003: 212-3, 224-5; Öztürk, 2007-8: 121).

Şiddet sadece erkeklik iktidarının değil, aynı zamanda modern kapitalizmin de vazgeçilmez bir unsurudur. Bahsi geçen vazgeçilmezlik birkaç noktada kristalize olur. Kapitalizm bencillik ve çatışmacı rekabet etiğini destekler. Ayrıca hem terör faaliyetleri ile iç savaşların, hem de savaşların ekonomi politik bir arka planı vardır. Güvenliği sağlamak için silah şirketlerine aktarılan devasa kamu kaynağı ve kapitalizmin emperyalist doğası, kapitalist şiddetin görüntülerinden sadece birkaçıdır.

Tabii yoğun şiddet kullanımı ve bahsi geçen kullanıma yönelik teşvik, modernliğin kapitalizm dışındaki bileşenleri tarafından da desteklenmektedir. Modernleştikçe veya uygarlaştıkça şiddetten arındığımıza ve barbarca eylemleri geride bıraktığımıza dair iyimser düşünce, siyasi tarih ve toplumsal tarihin bulgularıyla örtüşmez. Başta Frankfurt Okulu düşünürleri olmak üzere pek çok farklı bağlamda sayısız entelektüel ve ekol, uygarlığın araçsal aklı içselleştirdiği ve modern uygarlığın hemen her ediminde araçsal akıldan izler olduğunu

ileri sürer. Araçsal akla yönelik vurgu terör-şiddet sorunsalı bakımından da oldukça önemlidir. Çünkü sonuçta hem terör hem de devlet terörü faaliyetleri insanları kolaylıkla yok edilebilir varlıklar olarak gören araçsal bakışın izdüşümünde şekillenmiştir.

****

Şiddet ve terörü mahkûm eden literatürün tüm ağırlığına rağmen açıkça terörü savunan bir dizi karşıt tezin varlığına dikkat çekilebilir. Bahsi geçen savunulardan ilki şüphesiz ki devrimle terör arasındaki ilişkiye yöneliktir. Bilindiği üzere genel olarak 1789'dan 1794'e kadarki dönem, özel olarak ise Robespierre'nin liderliğinde somut bir içeriğe bürünen jakoben diktatörlüğü yılları terör dönemi olarak adlandırılmaktadır (Tilly, 2004: 8). Çok sayıda insanın halk düşmanı ilan edilerek giyotine gönderilmesine yol açan jakoben terörünün hiç de patolojik bir olay olmadığı, devrim ve savaşın getirdiği olağanüstü koşullarının devlet terörüyle sonuçlanacak politik süreci tetiklediği söylenebilir. Bu bağlamda Devrim yıllarındaki terör, çılgınca ve vahşice bir girişim olmaktan çok devrim koşullarında kaçınılmaz hale gelen zorunlu bir girişim olarak değerlendirilebilir. Jakoben terör ulusal birliği yeniden kurmuş, karşı devrimi önlemiş, düşman saldırısını püskürtmüş, açlık çeken ordu ve kentleri doyurmayı başarmıştı (Maintenant, 2005: 113, 125; Baker, 2001: 49). Terörü ahlakileştiren Robespierre örneği ve başta Marat ile Danton olmak üzere Kamu Selameti Komitesi çevresinde kümelenmiş diğer devrim önderleri, kullanılan terör ve şiddetin, ölenlerden daha fazlasını kurtardığı konusunda hemfikirdir. Yine bu bağlamda onlara göre terör, toplumu erdemli olmaya zorlayan büyük tasarının enstrümanlarından biridir. Terör sayesinde Devrim ayakta kalmış, karşı devrimci hamle önlenerek toplumsal yenilenme için bir başlangıç zemini inşa edilmiştir (Baker, 2001: 47-50).

Fransız Devrimi ile terör arasında kurulan ilişkinin bir benzeri Ekim Devrimi ile terör arasındaki ilişki için de söz konusudur. Devrim sürecinde Kızıl Ordu'ya komuta etmiş Trotskiy'in şiddet ve terör üzerine düşünceleri bahsi geçen koşutluğun somut bir ifadesi olarak ele

alınabilir. Şiddet kullanımı noktasında Kautsky'dan gelen eleştirilere yanıt veren Trotskiy, özel mülkiyetin ilgasının proletarya diktatörlüğü kavramlaştırmasında kristalize olduğu üzere olağanüstü bir düzeni beraberinde getirdiğini ileri sürer. Diktatörlük, azınlığın çoğunluk üzerindeki zorbalığıdır. Terör olmaksızın devrimci diktatörlüğü kurumsallaştırmak ise olanaksızdır (Trotskiy, 2008: 79-80, 84). Çalışma yaşamının askerileştirilmesi, sansür ve idam cezası devrimci diktatörlüğün belli başlı terör araçlarıdır. Devrimin bu araçlara başvurmasının zorunlu olduğu tezi üzerinde ısrarla duran Trotskiy, devrim-terör bağlantısı noktasında Bolşevik Devrimi'nin Fransız Devrimi uygulamalarını izlediğini söyler. Bu bağlamda Jakobenlerin karşılaştıkları güçlüklerle Bolşeviklerin üstesinden gelmek zorunda olduğu sorunlar ve dolayısıyla kullanılan araçlar arasında benzerlik vardır (Trotskiy, 2008: 109, 116-7, 119-120, 196, 202-3).

Tam bu noktada Ekim Devrimi-Sovyet Rusya ve terör bağlantısına dair ◎i◎ek'in haklı bir uyarısına değinebiliriz. Trotskiy'i yorumlayan ◎i◎ek, Devrim dönemi ile Stalin Rusyası arasında ciddi bir farklılığın olduğunu söyler. Lenin ve Trotskiy gibi devrim önderleri proletarya diktatörlüğü kavramlaştırmasına atıfla rejimin uyguladığı şiddetin terör olduğunu ve terörün kaçınılmazlığını açıkça kabul etmişlerdir. Ancak Stalin dönemde bu devrimci terör vurgusu tersine döner. Stalin döneminde terör ifadesi resmi söylemden çıkarılmış, herkes sanki terör yokmuş, her şey normalmiş gibi davranmaya zorlanmıştır. 1936 Anayasası'nın yürürlüğe girdiği dönem aynı zamanda terörün zirve yaptığı konjonktüre rast gelir (◎i◎ek, 2008: 28). Tabii bu tespit devrim-terör ilişkisine dair önemli bir hususu gündeme getirir. Hem Fransız Devrimi ve Robespierre, hem de Ekim Devrimi ve Lenin-Trotskiy örnekleri bakımından devrimci terör, kullanılan politik şiddeti terör olarak adlandırmaktan kaçınmayan bir terördür. Ancak Stalinist siyasette kristalize olduğu üzere devlet terörü, asla kullandığı şiddeti terör olarak adlandırmaz. Terör korkulan bir şey olduğu kadar gizlenen bir fenomene de karşılık gelir.

Terörün devrimci kalkışmaların zorunlu bir unsuru olduğuna yönelik tespit, terör faaliyetlerini etik politik gerekçelerle olumlayan bakış açısının temel argümanlarından biridir. Tabii terör-devrim bağlantısı terör eylemlerinde somut bir içeriğe bürünen politik şiddetin özgürlük ve adaletle olan ilişkisini yeniden sorgulamayı da gerektirir. Şiddet, arzunun özgürleşmesine yardımcı olabilir. Öldürme edimi bireyi, devlete devrettiği iktidarla yeniden donatır. Böylelikle birey için kendisini sınırlayan, durduran ve edilgenleştiren tüm iktidar pratikleri yapı bozumuna uğrar (Crowder, 1999: 188; Camus, 1990: 46, 159-160, 262; Öztürk, 2007-8: 122-3).

Şiddet olmaksızın haksızlıklara karşı çıkıp, başkaldırı ve isyanı örgütlemek olanaksızdır. Adalet istemi intikamdan, haksızlıklara karşı gelme arzusu haksızlık yapanlara kötülük yapma hırsından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Adalet tutkusunda gerçekten değerli bir şey varsa, bahsi geçen değer, haksızlığa karşı doğal ve insani öfkenin motive ettiği eylemlerde somut bir içeriğe kavuşur (Camus, 1990: 11, 14-5; Solomon, 2004: 27, 66-7; Öztürk, 2007-8: 123).

Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki Marx'tan Sartre'a kadar pek çok düşünür, daha iyi bir dünya kurma yolunda terör dâhil olmak üzere politik şiddet enstrümanlarının kullanılmasını hemen tümüyle olumlamaktadır. Özellikle Sartre'nın konumu oldukça önemlidir. Çünkü Sartre ayrıca devrimci şiddet kavramlaştırmasına gerek duymaksızın, terör kavramını kullanır ve açıkça terörü savunur.

Sartre'çı terör savunusunun maddi zemini kıtlıktır. Onun dizgesinde kıtlık, şiddeti doğuran ve kişileri savaş yoluyla karşı karşıya getiren temel katalizör güçtür (Crespigny ve Minoque, 1994: 213-5). Kıtlık devam ettiği müddetçe rekabet, işbölümü ve çatışma kaçınılmazdır. Bahsi geçen kaçınılmazlığa paralel bir şekilde sınıfsal ve toplumsal bölünmeler toplumsal örgütlenmenin başat unsuru haline gelir.

Sartre kıtlık tarafından koşullanan toplumsal örgütlenme biçimlerinden biri olan grubun inşa sürecini betimlerken terör kavramını kul-

lanır. Grupların hem oluşabilmesi hem de devamlılığı, üyelerin birbirlerine verdikleri sözleri tutması güvencesine sıkı sıkıya bağlıdır. Düşünüre göre, korku veya terör olmaksızın sözlerin tutulmasını beklemek olanak dışıdır. Terör, bağlılık sözünü tutmayan ve dolayısıyla grubun iç bütünselliğine zarar veren kişilere karşı uygulanacak yaptırımı karakterize eder (Crespigny ve Minoque, 1994: 216). Sartre, şiddet kullanma tehdidi ile toplulukların oluşum süreçleri arasındaki yapısal bağlantıyı bir tür kardeşlik öğretisi olarak nitelendirir. Terör, kişileri birbirlerine gerçekten bağlanmaya zorlayan temel katalizör güçtür; bu özelliği nedeniyle sadece kardeşliği değil aynı zamanda özgürlüğü de geliştirir (Hazır, 2001: 51-2).

****

Şiddetin ve terörün soykütüğünü yorumlarken iki farklı ana teze değindik. Birbirlerinin karşıtı olan bu argümanlardan ilki şiddeti olumsuzlarken, ikincisi olumlamaktaydı. Ancak bir de şiddet hakkında özel olarak olumlu ya da olumsuz bir ifade kullanmaktan kaçınan, terör kavramının kullanılmasını sorunlu bulan ve (veya) devlet terörüne dikkat çekerek doğası gereği asıl terör yaratan kurumun, kişiler değil devlet olduğunu ileri süren bir alternatif terörü yorumlama biçiminin varlığı hakkında konuşulabilir. Mesela bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki terör kavramı, toplumsal hareketler analizi ile şiddet analizi arasındaki kopukluğun izdüşümünde gelişen bir kavramdır (Sommner, 2012: 15). Şiddeti toplumsal ve politik mücadelelerle ilişkilendirmek istemeyen anlayış terörizm kavramını kullanır. Terörizm ifadesinin yaygın kullanımı sosyolojik bir karartmaya yol açar. Şiddete terör dediğiniz müddetçe onun nedenlerini sorgulamak o ölçüde güçleşir. Ayrıca terörizm kavramı çok çeşitli eylem biçimleri ve gruplarını tek bir çatı altında toplar. Komplo, gerilla savaşı, gösteriler ve halk ayaklanması terör olarak değerlendirilmektedir (Sommner, 2012: 19-21). Bu kadar çok olay ve olgunun tek bir kavramla ifade edilmesi anlam kargaşasına yol açmaktadır. Bilindiği üzere literatürdeki temel yakınmalardan biri terörün tanımlanmasındaki güçlüktür. Bir örgütün

terör örgütü olarak adlandırılması meselesi genellikle tarafların ilgisi ve konjonktüre göre değişmektedir. Bu kaotik durum biraz da terörün fazlasıyla genelleşmiş kullanımıyla ilgilidir.

Terör kavramıyla ilgili bir diğer şikâyet konusu husus, bu kavramın genellikle örgütlere işaret etmesi ve şiddetin planlı bir şekilde hayata geçirildiğine yönelik bir imayı içerisinde barındırmasıdır. Ancak toplumsal hareketler tarihi bu yargıyı doğrulamamaktadır. Çünkü çok az örgüt en başından beri planlı bir şekilde şiddet uygulamayı tasarlamış ve tasalarını hayata dökmüştür (Sommner, 2012: 25, 28). Bu nedenle terör örgütü ifadesini kullanmak konusunda daha sakınımlı davranmak ve politik şiddetin ortaya çıkış serüvenindeki kendiliğindenliği güçlü bir şekilde vurgulamak gerekir.

Terörle ilgili son bahse değer konu, devlet terörü meselesidir. Her şeyden önce terör, aslında neden değil sonuçtur. Terör kavramı nedenleri görünmez kılar, devlet ve sermaye gibi şiddetin asıl kaynaklarını örtbas eder (Amin, 2010: 271-283). Bu örtbas etme süreci bir dizi karartma ve yanılsamayı içerisinde barındırır. Mesela başta polis kuvvetleri olmak üzere devletin zor aygıtı yasaları sıklıkla askıya almakta; varoşları ve toplumun alt kesimlerini sürekli bir şekilde gözaltında tutmaktadır (Aykut, 2006: 60). Ayrıca terörle mücadele adı altında emperyalist bir savaş yürütülmektedir. Bu savaş bakımından devlet kendisine bir düşman belirlemekte, ardından onu terörist ilan etmekte ve terörizmle mücadele ederken ya da etme gerekçesiyle, ulusal ve uluslararası düzeyde saldırgan ve otoriter siyasetini sorgulanamaz hale getirmektedir (Brie, 2010: 251; Chomsky, 2002: 217).

Türkiye'de Siyaset ve Terör

Terörün siyasi ve felsefi izdüşümlerine yönelik tartışmalar, adı terörle birlikte anılan her türlü kişi ve unsurun yoğun bir şekilde ötekileştirildiğini, hatta ortaya konan ayrımcı ve dışlayıcı tutumun şeytanlaştırıcı bir niteliğinin olduğunu göstermektedir. Bu genel yargı Türk siyaseti

özelinde yeniden ele alındığında ötekileştirici anti-terör söyleminin bir dizi tarihsel durakta yoğunlaştığı görülür. Bahsi geçen duraklar bakımından öncelikle sosyalist-komünist harekete yönelik şeytanlaştırıcı ve (veya) ötekileştirici üsluba değinilebilir. Aynı zamanda devlet politikasına da karşılık gelen Türk sağının anti-komünist mücadelesi, komünist düşünceye bağlı kişileri birer iç düşman olarak tasarlar (Öztan, 2011: 81, 87, 96). Aynı zamanda milliyetçi ve dinci bir ideolojiye karşılık gelen anti-komünizmin şeytanlaştırıcı tasarımı içerisinde solcular terörist ve ajan olarak tanımlanır (Kongar, 2011: 20). Solcuları terörist olarak tanımlamak, sol hareketin yürüttüğü toplumsal mücadeleyi meşru kabul etmemekle aynı anlama gelir. Yine bu bağlamda sol hareket fitneci, bozguncu, anarşist bir yapı olarak karakterize edilir. Sağın sol imgesi, solu devletin birliğini ve milletin huzurunu bozan bir içerikle kodlama eğilimindedir.

'*Terörist solun ajanlığı*' ise iç düşmanı, dış düşmanın uzantısı olarak gösterme amacına yönelik bir söylemi karakterize eder. Anti-komünist sağdaki *Moskof* imgesi de iç ve dış düşmanları birbirine bağlayan bu düşünsel hattın içeriğini ortaya koyar. Osmanlı'dan politik hafızaya miras kalan Rusya korkusu ve nefreti, sosyalistleri itibarsızlaştırmak için kullanılır. Türkiye'deki sosyalistler ezeli düşman ve şeytan Rusya'ya hizmet eden, Rus uşağı haline gelmiş kişilerdir. Dışarıdaki Moskova ve içerideki Moskof, hem hürriyetlerin hem de devletin düşmanı, her türlü kötülüğün başlıca kaynağıdır (Öztan, 2011: 81-91). Kolaylıkla fark edileceği ve bu çalışmanın ilk bölümünde bir ölçüde tartışmaya açıldığı üzere iç düşman belirlemek, o iç düşmanı bir dış düşmanla ilişkilendirmek ve son kertede düşmanı şeytanlaştırmaya yönelik düşünsel çaba, Schmittçi anlayışın somutlaştırılmış hali gibi bir sonuç doğurmaktadır.

Tabii sol düşünce ve harekete yönelik ötekileştirici tavır, sadece anti-komünist mücadele içerisinde yoğun bir şekilde kullanılan terörist ve ajan sol kurgusundan ibaret değildir. En az bu nokta kadar önemli olan bir diğer husus, soldaki şiddet düşkünlüğü ve bahsi geçen düş-

künlüğün Türk siyasi hayatının şekillenmesinde oynadığı role ilişkin eleştiriler de somut bir içeriğe bürünür. Şöyle ki, solun şiddeti meşrulaştırmadaki ısrarcı vurgusu sadece Leninist-Marksist paradigmadan kaynaklanmaz. Türkiye solu İnce Memed örneğinde somut bir içeriğe büründüğü üzere devrimci eşkıya motifine sempatiyle yaklaşır. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki, solda eşkıyayı öven bir alt kültür ve estetize edilmiş bir şiddet savunusu vardır (Kömeçoğlu, 2013: 35-8). Ayrıca İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden kalan komitacı miras da oldukça önemlidir. Çünkü İttihat ve Terakki Cemiyeti örneği, politik bir eylem biçimi olarak sivil unsurlara karşı şiddet kullanımı ile bürokraside örgütlenerek darbe yapılması gibi seçenekleri normalleştiren bir anlayış geliştirmiştir.

Terör üzerinden kurgulanan ötekileştirici algıda ikinci önemli durak PKK'ya yönelik değerlendirmelerde somut bir içeriğe kavuşur. Genel olarak Kürt milliyetçiliği/Kürt solu ekseninde mayalanan ideolojik doğrultu, özel olarak ise PKK, bir dizi argümana atıfla şeytanlaştırılır. Öncelikle Kürt siyasetinin tahakküm yaratıcı niteliği hakkında durmak yerinde olur. Kürt hareketi kullandığı yoğun şiddet nedeniyle, şiddet içermeyen sivil Kürt unsurların pasifize olmasına yol açmıştır. Belki de bu nedenle Kürt kamusallığı fazlasıyla dışlayıcıdır. Bahsi geçen kamunun içerisinde yer alan kişi ve gruplar üzerinde sistematik bir şekilde baskı uygulanır (Kömeçoğlu, 2013: 20, 25-26). PKK'nın kendi çizgisini takip etmeyenlere karşı kullandığı iç şiddet devasa boyuttadır. Farklı düşünsel pozisyonları takip edenler ve (veya) örgüt önderliğine muhalefet edenler infaz tehdidi ile karşı karşıya kalır (Kömeçoğlu, 2013: 90-1).

Ötekileştirici tutum sadece Kürt hareketinin anti-demokratik yapısı bakımından söz konusu olmaz. Aynı zamanda şeytanlaştırılan Öcalan figürüne ve Kürt milliyetçiliği yakıştırmasına da değinmek gerekir. Öcalan Kürt hareketi içerisinde önder pozisyonundadır. Uzun süredir hapiste olması gerçeği, onu destekleyen kitledeki Öcalan imgesinin halk kahramanı seviyesine çıkmasını kolaylaştırmıştır. Ancak Türkiye

kamuoyunun ağırlıklı bir kısmını oluşturan Türk kökenli yurttaşlar bakımından halk kahramanı Öcalan mitosuyla taban tabana zıt bir algı güçlü bir şekilde varlığını hissettirir. Bu ikinci algının söz dağarcığı bağlamında mesele yeniden özetlendiğinde karşımıza "bebek katili" ve "bölücübaşı" Öcalan imgesi çıkar. Bahsi geçen imgenin gerçekliğinde kötülüğün bedenleşmiş halini karakterize ettiği düşünülür, Öcalan'ın. Bu nedenle yok edilmesi gerekir. Çünkü varlığı insanlığa ve iyiliğe dair her şeyi kirletir.

Kürt hareketine yönelik ötekileştirici dilin bir diğer önemli durağı Kürt milliyetçiliğidir. PKK çevresinde toplanmış kitle, örgütün mistik ve çarpık tarih anlayışının etkisi altında kalmakla itham edilir. Bahsi geçen etki sonucunda mayalanan ideolojik doğrultu milliyetçiliktir. Bu nedenle Kürt hareketinde baskın olan eğilim Türk milliyetçiliğine paralel sonuçlar doğurur niteliktedir. Yürüttükleri mücadeleyi asimilasyon, ayrımcılık ve ötekileştirmeye karşı bir başkaldırı olarak sunan Kürtler de, başka kesim ve kişileri ötekileştirmektedir. Mesela bu bağlamda Türklerin Kürtlere dağ Türkü demesiyle, Kürtlerin, Zazaları ve Yezidileri Kürt sayması olguları arasında fark yoktur. Kendini şiddetten arındıramayan Kürt hareketi tekçi ve milliyetçi bir bakış açısına sahiptir. Tüm bu eksiklikler nedeniyle yeterince sivil ve demokrat değildir Kürt hareketi (Kömeçoğlu, 2013: 47, 90, 99, 113-4).

Türk siyasetindeki ötekileştirici anti-terör söylemine yönelik olarak bahse değer son önemli başlık, AKP'nin hukuk politiğiyle ilgilidir. İktidar partisi özellikle 2007 sonrası süreçte ve 2010'dan itibaren giderek şiddetlenerek toplumun genişçe bir kesimini terörist veya potansiyel suçlu haline getiren bir politik doğrultunun takipçisi olmuştur. Bu sorunlu hukuk politiğinin bileşenleri ayrıntılı bir şekilde ele alındığında karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Hükümetin öncelikli amacı, muhafazakâr dünya görüşüne sahip hâkim ve savcıları yargı hiyerarşisi içerisinde daha üst noktalara getirmekti. 2010 referandumu dâhil olmak üzere bahsi geçen amaca yönelik olarak atılan adımlar yargı üzerindeki parti denetimini güçlendirmiştir. Tabii ilgili sürecin, aynı zamanda

Kemalist ideolojiye bağlı yargıç ve savcıların *millet iradesine düşman* unsurlar olarak gösterilmesi ve dolayısıyla yoğun bir şekilde şeytanlaştırılmasına paralel bir şekilde devam ettiğini de unutmamak gerekir (Öztürk, 2011a).

Üst yargıda kadrolaşmayı amaçlayan bu ilk adım, yani Kemalist yargının yerini muhafazakâr yargıya bırakması süreci, toplumsal ve politik bölünmelerin yargıya taşınması gibi bir anlamı da içerisinde barındırır. AKP hukuk politiğinin ikinci önemli adımı ise, bir olağan şüpheliler toplumu yaratmak üzerinedir. Olağan şüpheliler toplumu siyaseten meşru olmayan kişi ya da grupların potansiyel olarak suçlu ilan edildiği polis devleti koşullarını karakterize eder. AKP polis devletinde muhalefet, kriminal bir vak'a haline getirilmiş, Ergenekon, Balyoz, KCK, Oda TV vb. davalarla geniş kitleler terörist olarak damgalanmıştır. Bu davaların başlıca amacı, muhalefeti bastırma ve sindirmedir. Soruşturma ve kovuşturmaların geciktirilmesi, şaibeli hâkim ve savcı atamaları, gizli tanık uygulaması ve uzun tutukluluk, muhalefeti terörist haline getiren yargılama süreçlerinin başlıca enstrümanlarına karşılık gelir (Öztürk, 2011b; İnsel, 2011: 7-8, 9-10).

Bu hususta dikkat çekilmesi gereken bir diğer mesele, terör yasaları ve özel yetkili mahkemelerdir. AKP'nin, makbul olmayan muhalefeti terörist ilan eden bakış açısı bir kenara bırakılsa dahi, Terörle Mücadele Kanunu'ndan kaynaklanan sorunlar devam etmektedir. İlgili yasa ve yasaya bağlı mevzuat, terör kavramını bir hayli geniş yorumlamış durumdadır. Bu nedenle pekâlâ düşünce, basın ve örgütlenme özgürlüğü kapsamında değerlendirilecek eylemler birer terör eylemi *imiş* gibi muamele görmektedir (İnsel, 2011: 6-8). Ayrıca sorunlu yargılama süreçlerinin hemen tamamında başat konumda olan Özel Yetkili Mahkemeler de, terör kavramını geniş yorumlayarak suçları tek tipleştiren sürece ciddi biçimde katkı sunmuştur.

Tabii bu makalenin kaleme alındığı 2014 bahar-yaz ayları itibariyle Özel Yetkili Mahkemeler kaldırılmış durumdadır. Ancak gerek yargı mensuplarının kamu hürriyetlerine bakışındaki eksiklikler, gerekse

AKP liderliğinin hukuk politiği nedeniyle herkesi kolaylıkla terörist haline getiren tavır varlığını korumaktadır. Gezi eylemleri ve paralel devlet tartışmaları gibi son döneme damgasını vurmuş iki olayda bahsi geçen genelleşmiş terörizm algısı yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Her iki olayda da dönemin Başbakanı, kendisine muhalefet eden kesimleri uluslararası bir komploya hizmet eden ajanlar olarak tanımlamış, hem Gezicileri hem de Hizmet hareketi mensuplarını terör örgütü mensubu olmakla itham etmiştir.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada hem terör nosyonunun felsefi, ideolojik ve tarihsel arka planını ortaya koyar nitelikte bir genel çerçeve formüle edildi, hem de Türk siyaseti özelinde terörle ötekileştirici siyaset dili arasındaki söylemsel devamlılık tartışmaya açıldı. Geldiğimiz yer bakımından ve yapılan tüm analizlere referansla rahatlıkla iddia edebiliriz ki, bir kişi ya da grubu terör zanlısı ilan etmek suç işleme şüphesinin ötesinde bir anlamı içerisinde barındırır. Çünkü terör ifadesi damgalayıcı yanı ağır basan bir anlam dünyasına işaret eder. Terörist olarak ilan edilen kesimler, bu suçlamanın kamusal alanda kabul görmesine paralel bir şekilde siyasetin dışına itilir ve sistematik bir şekilde ayrımcı pratiklere maruz kalır. Devlet baskısı ve toplumsal ön yargılar bahsi geçen ayrımcılığın şiddetlenmesine yol açan başlıca enstrümanlar olarak iş görür.

Terör nedeniyle ortaya çıkan dışlama ve ayrımcılık demokrasiyi tehdit eder. Kaldı ki terörün ve anti-terör söyleminin demokrasiye verdiği zarar sadece çoğulculuğu ortadan kaldıran ayrımcı siyasetten ibaret değildir. Spinoza'nın zamanında dikkat çektiği üzere, demokrasiyle korku arasında bir karşıtlık ilişkisi vardır. Yurttaşların kendilerini güvensiz hissettikleri ve korku içerisinde yaşadıkları ortam demokrasi için sorundur. Demokrasinin seviyesini yükseltmek için korku eşiğini aşağı çekmek gerekir. Oysa Türkiye'de dâhil olmak üzere, küresel öl-

çekte yaşanan güncel gelişmeler bu ilkenin aksi istikametinde gelişmektedir.

Terör karşıtı yasalar sertleşmekte ve tutuklamalar artmaktadır. Ancak adalet eksikliği ve demokrasi eksikliği gibi terörü ortaya çıkaran yapısal koşulları ciddiyetle ele almayan, terörün nedenleriyle değil terör örgütleriyle mücadele eden güvenlikçi bakış açısı korkunun derinleşerek devam etmesine yol açmakta, demokratik siyaset olanağını daha da daraltmaktadır.

Demokrasi-terör ilişkisi bakımından bir diğer mesele, terörle mücadele siyasetinin demokrasiyi itibarsızlaştırması gerçeğinde somut bir içeriğe bürünür. Şüphesiz ki demokrasinin terör karşısında kendisini savunma hakkı vardır ve her durumda şiddet kullanan toplumsal hareketlere tolerans gösterilemez (Hazır, 2001: 4). Ancak demokrasi yoksa veya yeterince gelişmiş bir içeriğe sahip değilse, siyasi şiddet ahlaken kabul edilebilir. Dahası demokrasi tüm kurumlarıyla işler durumda olsa dahi ayrımcılık yine de önlenemiyorsa, etnik, dini ve kültürel nedenlerle bazı grup veya kesimler mağdur oluyorsa şiddet ahlakileşebilir (Hazır, 2001: 31-2). Bu olasılıklar da açıkça göstermektedir ki, terörle mücadelenin meşruiyeti bakımından tartışmalı bir durum söz konusudur. Bahsi geçen tartışma demokratik rejimleri de yakından ilgilendirir. Kaldı ki terörle mücadeleyi her koşulda meşru saysak dahi terörü önlemek için yapılacak eylemlerin sınırları hakkında ayrıca düşünmek gerekir. Çünkü sonuçta terörle mücadelenin kamu hürriyetlerini ortadan kaldırma riski vardır. Polis devleti uygulamalarıyla basına yönelik sansür girişimleri, bahsi geçen riskin başlıca araçları olarak iş görür (Hazır, 2001: 81, 97).

Son olarak terörle askeri vesayet arasındaki ilişki üzerine birkaç şey söylemek gerekir. Türkiye gibi istikrarsız demokrasilerde terör tartışmasının askeri vesayeti kesen bir yanının olduğu açıktır. Politik şiddetin arkasındaki toplumsal dinamikleri hakkaniyetli bir şekilde tahlil edemeyen ve terörü önleyemeyen rejim ordudan yardım ister. Türkiye'yi 12 Mart ve 12 Eylül'e götüren süreçlerde böylesi bir kon-

jonktür oldukça etkili olmuştur. Hatırlanacağı üzere her iki olayda da askeri darbelerin resmi gerekçesi politik şiddet ve terördü (Hazır, 2001: 135-6). Bu yorumlara dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki terör, politik bir sorun olarak kaldığı müddetçe ordunun politik yapı içerisindeki göreli ağırlığını geriletmek hiç de o kadar kolay olmayacaktır.

Anti-terör söyleminin Türk siyasi hayatında yarattığı tahribatı genel olarak değerlendirdiğimizde ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Terör üzerinden yürütülen ötekileştirme faaliyeti sistem karşıtı hareketleri, özellikle de sol'u kendisine hedef almıştır. Popüler sağ algının izdüşümünde *solcu* ile *terörist* birbirine özdeş kavramlar haline gelmiş durumdadır. Bu durum sol'un terör üzerinden itibarsızlaştırılması ve sol düşünüşün toplumda yeterince kök salamaması gibi olumsuz sonuçlara yol açmıştır. Anti-terör söylemi sadece sol siyasetin değil, aynı zamanda insan haklarına dayalı hukuk devleti nosyonunun da yerleşememesinde etkilidir. Çünkü terörist icat etme alışkanlığı bağımsız bir erk olması gereken yargıyı siyasallaştırmıştır. Teröre karşı kurulmuş Sıkıyönetim Mahkemeleri, Devlet Güvenlik Mahkemeleri ve Özel Yetkili Mahkemeler gibi yargı birimleri Türk Ceza Hukuku'nu bir olağanüstü hal hukuku rejimine dönüştürmüştür. Tabii böylesi bir rejimde hukukun meşruluk krizi içerisinde kalması kaçınılmazdır. Çalışmanın kaleme alındığı 2014 bahar-yaz ayları itibariyle, özellikle de paralel devlet tartışmaları bakımından bahsi geçen krizin daha da derinleştiği ve Gülen cemaati örneğinde olduğu üzere terörist olmakla suçlanan kesimlere yenilerinin eklediği görülmektedir. 22 Temmuz operasyonu bu iddianın somut kanıtı olarak yorumlanabilir. Birbirini izleyen tutuklama dalgaları şeytan Ergenekon'un yerini şeytan Paralel Yapı'ya bıraktığını gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Amin, S. (2010), "İnsanlığın Savunulması İçin Halk Mücadelelerini Radikalleştirelim", L. Panitch ve C. Leys (Edt.) içinde, *Günümüzde Şiddet, Ya Barbarlık Ya Sosyalizm*, (U. Haskan, Çev.), İstanbul: Yordam Yayınları, s. 271-283.

Arendt, H. (2003), *Şiddet Üzerine*, (B. Peker, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aykut, E. (2006), "Adaletin Terazisini Dengelemek: Şiddet ve Politika", F. Gümüşoğlu (Ed.) içinde, *Terör, Şiddet ve Toplum*, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 51-66.

Baker, Keith Mi. (2001), "*Transformation of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France*", *The Journal of Modern History*, Vol. *73*, No: 1, p. 32-53.

Burke, J. (2004), *El Kaide: Terörün Gölgesi*, İstanbul: Everest Yayınları.

Camus, A. (1990), *Başkaldıran İnsan*, (T. Yücel, Çev.), Ankara: V Yayınları.

Chomsky, N. (2002), "Uluslararası Terörizm: Görünüş ve Gerçek", C. Güzel (Ed.) içinde, *Silinen Yüzler Karşısında Terör*, Ankara: Ayraç Yayınevi, s. 217-228.

Cinoğlu, H. ve S. Özeren (2006), "Terörizm ve Amerika Birleşik Devletleri: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası Terörle Mücadele Politikalarının Değerlendirilmesi", İ. Bal (Ed.) içinde, *Terörizm: Terör, Terörizm ve Küresel Terörle Mücadele, Ulusal ve Bölgesel Deneyimler,* Ankara: Usak Yayınları.

Crowder, G. (1999), *Klasik Anarşizm*, (S. Altınparmak, Çev.), Ankara: Öteki Yayınları.

De Crespigny, A. ve Minoque, K. R. (1994), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (M. Tuncay, Çev.), İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.

Demirel, E. (2006), *Dünyada Terör*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Diken, B. ve Ali Rıza T. (2008), "Bugün nihilizm: Terör ve Teröre Karşı Savaşın Kesişmeli Sentezi", *Toplum ve Bilim*, 117, s. 118-141.

Erdem, O. ve Habib Ö., (2009), "Terror and Terrorısm: A Multi-Dimensional Evolution", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, V. 8, No: 30, s. 266-78.

Freire, P. (2006), *Ezilenlerin Pedagojisi*, (D. Hattatoğlu-E. Özbek, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Grotius, H. (2011), *Savaş ve Barış Hukuku*, (Seha L. Meray, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Hazır, H. (2001), *Siyasi Şiddet ve Terörizm*, Ankara: Nobel Yayınları.

İnsel, A. (2011), "Bir İktidar Aracı Olarak Terör Kavramı", *Birikim*, 270, s. 6-11.

Kongar, E. (2011), *Küresel Terör ve Türkiye*, İstanbul: Remzi Yayınları.

Kömeçoğlu, U. (2013), *Şiddet Kültürünün Çöküşü*, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2006), "Dünyaya Özcü Olmayan Tarzlarda Katılma İmkânı Üzerine", *III. Uluslararası Felsefe Kongresi*, 12-4 Mayıs 2006, Kocaeli, s. 112-120.

Laqueur, W. (1977), *Terrosim*, London: Wiedenfeld and Nicolson Press.

Maintenant, G. (2005), *Jakobenler*, (İ. Yerguz, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

McCormick, J. P. (1998), "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", *Law as Politics: Carl Schmit's Critique of Liberalism*, London: Duke University Press.

Moses, R. (1996), "Şiddet Nerede Başlıyor", *Cogito,* 6-7, s. 23-7.
Neocleous, M. (2012), *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, (G. Çorbacıoğlu ve E. Embel, Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
Norris, A. (1998), "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos*, 112, s. 68-88.
Ökten, K. H. (2004), "ABD'nin Yeni Ulusal Güvenlik Stratejisi Kant'ın Radikal Bir Yorumu mu?", T. Ateş (Ed.) içinde, *ABD Dış Politikasında Yeni Yönelimler ve Dünya,* Ankara: Ümit Yayınları.
Öztan, G. G. (2011), "Ezeli düşman" ile hesaplaşmak: Türk sağında "Moskof" İmgesi", *Toplum ve Bilim,* 121, s. 79-99.
Öztürk, A. (2007-8), "Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?", *Doğu Batı,* 43, s. 115-128.
Öztürk, A. (2010), *Yeni Sol Yeni Sağ*, Ankara: Phoenix Yayınları.
Öztürk, A. (2011a), "Hukuk ve Siyaset", *Radikal 2*, 3 Temmuz.
Öztürk, A. (2011b), "Olağan Şüpheliler", *Radikal 2*, 23 Ekim.
Paker, M. (2006), "Lincin psiko-politiği: Nedir, Niçin, Nasıl?", *Birikim,* 211, s. 32-3.
Said, E. (1998), *Kültür ve Emperyalizm*, (N. Alpay, Çev.), İstanbul: Hil Yayınları.
Schmitt, C. (2005), *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Ankara: Dost Yayınları.
Schmitt, C. (2006), *Siyasal Kavramı*, İstanbul: Metis Yayınları.
Solomon, R. C. (2004), *Adalet Tutkusu*, (E. Altınay, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
Sommner, I. (2012), *Devrimci Şiddet*, (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
Tepe, H. (2006), "Etik Bir Sorun Olarak Ayrımcılık", *III. Uluslararası Felsefe Kongresi*, 12-4 Mayıs 2006, Kocaeli, s. 2-7.
Tilly, C. (2004) , "Terror, Terrorism, Terrorists", *Sociological Theory*, 22 (1), p. 5-13.
Trotskiy, L. (2008) , *Terörizm ve Komünizm, Karl Kautsky'a Yanıt*, (O. Koyunlu, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
Ünsan, N. (1996), *Terör Olgusu ve Türkiye Gerçeği*, Ankara: Dönüşüm Yayınları.
Wolf, F. O. (2006), "Ayrımcılık", *III. Uluslararası Felsefe Kongresi*, 12-4 Mayıs 2006, Kocaeli, s. 36-42.
Yaşlı, F. (2004), "Kural haline gelen istisna: 11 Eylül ve Savaş", *Felsefelogos*, 22, (1), s. 27-32.
Yeğenoğlu, M. ve Simten C., (2003). "Savaş ve Patriarka: Savaş ve Barışı Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı,* 24, s. 211-227.
Žižek, S. (2008), "Trotskiy'ın Terörizm ve Komünizm'i ya da Fırtınalı 1920 Yılında Umutsuzluk ve Ütopya" *Terörizm ve Komünizm, Karl Kautsky'a Yanıt*içinde, (O. Koyunlu, Çev.), Ankara: Epos Yayınları, s. 7-37.

YAZARLAR HAKKINDA

Doç. Dr. İsmet PARLAK (Derleyen)

1974 doğumlu. 1996 yılında Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. 1997 yılında aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 1999 yılında yüksek lisans ve 2005 yılında doktora çalışmalarını tamamladıktan sonra, 2006-2008 yılları arasında Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2011 yılında '*Siyasal Hayat ve Kurumlar*' bilim alanında Doçentlik ünvanını alan Parlak, Ocak–2009'dan bu yana Pamukkale Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Yazarın yayınları arasında *Her İl'e Bir Üniversite: Türkiye'de Yüksek Öğretim Sisteminin Çöküşü* (2005-M. Kaynar ile); *Öncesi ve Sonrasıyla Keban Barajı: 30 Yıl Sonra Ağın ve Keban Köylerinin Sosyo-Ekonomik Durumu* (2005-B. Gökçe ile); *Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme (2005)*; *Medyada Gerçekliğin İnşası: Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış* (2009-Editör); *Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek: Köşe Yazılarında CHP-AKP Karşıtlığının İnşası* (2014-Y. Yıldırım ile) bulunmaktadır.

Prof. Dr. Suavi AYDIN

1962 yılında Ankara'da doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisansını aynı alanda yaptıktan sonra, aynı üniversiteden sosyal/kültürel antropoloji alanında doktora derecesi aldı. Başlıca çalışmaları arasında, *Modernleşme ve Milliyetçilik* (Ankara, 1993); *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"* (1998); *Mardin Tarihi: Cemaat-Aşiret-Devlet* (2000-O. Özel, K. Emiroğlu ve S.

Ünsal ile); *Antropoloji Sözlüğü* (2003-K. Emiroğlu ile); *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara* (2005-K. Emiroğlu, Ö. Türkoğlu ve E. Deniz Özsoy ile); *"Amacımız Devletin Bekası": Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar* (2005); *"Biraz Adil, Biraz Değil... "Demokratikleşme Sürecinde Toplumun Yargı Algısı* (2009-M. Sancar ile) ve *1960'dan Günümüze Türkiye Tarihi* (2014-Y. Taşkın ile) başlıklı yayınlar bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli akademik dergilerde ve derlemelerde kimlik sorunu, tarihyazıcılığı, devlet sorunu, düşünce tarihi, milliyetçilik, etnik gruplar ve aşiretler, yerleşme tarihi konularında çok sayıda makalesi ve kitap bölümü yayımlanmıştır. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Prof. Dr. Hamit BOZARSLAN

1958'de Lice'de doğdu. Tarih ve siyasal bilimler alanlarında doktora yaptı. *Paris'te Ecole Des Hautes Études En Sciences Sociales*'de öğretim üyesidir. Kürt sorunu, Türkiye tarihi ve Ortadoğu'nun tarihsel ve siyasal sosyolojisi üzerine çalışmakta.

Yrd. Doç. Dr. Nigâr DEĞİRMENCİ

1975 yılında Denizli'de doğdu. 1999'da Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "*Kasaba Yaşamında Kadının Siyasal Katılımı*" konulu tezi ile Yüksek Lisans eğitimini, 2010 yılında ise Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda "*Medya ve Demokrasi*" konulu tezi ile doktora eğitimini tamamladı. Değirmenci halen Pamukkale Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyasal iletişim, siyaset psikolojisi, toplumsal cinsiyet ve liderlik konularında yayınlanmış çalışmaları bulunmaktadır.

Dr. Hatice Şule OĞUZ

2006 yılında Ankara Üniversitesi SBE Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı'ndan "*Medyada Dolaylı Algı: Kadının Tüketim Davranışının Temsili Üzerine Bir Çalışma*" adlı teziyle yüksek lisans derecesini, 2013 yılında ise yine aynı üniversitede Gazetecilik Anabilim Dalı'ndan "*Kültürlerarası İletişim Bağlamında Sığınmacılık Deneyimi: Gaziantep Örneği*" adlı çalışmasıyla da doktora derecesini aldı. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü'nde öğretim elamanı olarak çalışmaktadır.

Dr. Armağan ÖZTÜRK

1980 yılında doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışan ve 2014 yılı bahar aylarında doktora eğitimini tamamlayan Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Yazarın akademik makaleleri *Ankara SBF, İstanbul SBF, Doğu Batı, Düşünen Siyaset, Felsefe Tartışmaları, Cogito ve Birikim* gibi belli başlı dergilerde yayınladı. Ayrıca Radikal 2'de çok sayıda güncel yazısı yayımlanan Öztürk'ün daha önce Dipnot Yayınlarından *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler* ve Phoenix Yayınlarından *Yeni Sol Yeni Sağ* ile *Postyapısalcılık* ve Doğu Batı Yayınlarından *Res Publica* adıyla dört derleme kitabı basıldı. Öztürk'ün siyasal kuram çalışmaları Lotus Yayınları tarafından *Prometheus Ateşi* başlığıyla, yüksek lisans tezi ise Doruk Yayınları tarafından *Liberal Adalet* adıyla kitaplaştırıldı.

Prof. Dr. Taner TİMUR

A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, emekli öğretim üyesi. 1959'da asistan olarak başladığı kariyerinde, 1969'da doçent, 1980'de de profesör sıfatlarına hak kazandı. 12 Eylül döneminde Fakülte'den istifa ederek ça-

lışmalarını 1992 yılına kadar Paris'te sürdürdü. Sonra tekrar SBF'ye dönerek 2002 de emekli olana kadar çalışmalarına devam etti. 2002'de İstanbul'a yerleşti ve Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. Halka açık *Özgür Üniversite*'de de seminerler yaptı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Türk Devrimi ve Sonrası*; *Osmanlı Kimliği*; *Osmanlı Toplumsal Düzeni*; *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*; *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*.

Öğr. Gör. Çağla Pınar TUNÇER

Zonguldak doğumlu. İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler lisans, AİBÜ Siyaset ve Sosyal Bilimler yüksek lisans mezunu. Öğretim görevlisi olan ve Pamukkale Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler bölümünde doktora çalışmalarını sürdüren Tunçer'in ilgi alanları içinde milliyetçilik, kimlik inşası, öteki kavramı, kültürel çalışmalar, söylem analizi konuları bulunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Fatih YAŞLI

1979 Ankara doğumlu. Lisans derecesini Gazi Üniversitesi Maliye Bölümü'nden aldı. Siyaset Bilimi yüksek lisansı ve doktorası yaptı. "*Hayatın Olumlanması Olarak Felsefe Nietzsche ve Marx*", "*Kinimiz Dinimizdir Türkçü Faşizm Üzerine Bir İnceleme*", "*AKP ve Yeni Rejim*" isimli üç kitabı var. Çağdaş Sümer'le birlikte "*Hegemonyadan Diktatoryaya AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*" isimli çalışmayı derledi. *Bilim ve Gelecek*, *Bilim ve Ütopya*, *Birikim* gibi dergilerde çok sayıda yazısı yayınlandı. Halen *Yurt Gazetesi*'nde ve *Birgün Gazetesi*'nin Pazar ekinde yazıyor. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Yrd. Doç. Dr. Yavuz YILDIRIM

1982 Ordu doğumlu. 1988'e kadar bu şehirde, 1988-1992 arası Eskişehir'de, 1992-2004 arasında da Adana'da ikamet etti; Adana Erkek Lisesi (2000) ve Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü (2004) mezunu. Aynı bölümde Siyaset Bilimi anabilim dalında radikal demokrasi üzerine yüksek lisans tezini (2006), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktorasını (2012) tamamladı ve Niğde Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Halen Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde görevlidir. Doktora çalışması kısmi değişikliklerle *Sosyal Forum'dan Öfkeliler'e* başlığıyla İletişim Yayınları'nca basıldı. Birikim, Birgün, Radikal-İki, bianet.org'da yazıları yayınlandı. Ayrıca İletişim Yayınları'ndan çıkan *Sıcağıyla Acısıyla Adana Futbolu* ve Dora Yayıncılık'tan çıkan *Medya Aracılığıyla Siyasal Sınırlar Üretmek: Köşe Yazılarında CHP-AKP Karşıtlığının İnşası* (İsmet Parlak ile) adlı kitabın derleyenlerinden.

Prof. Dr. Arus YUMUL

Lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilim'nden, doktora derecesini ise Oxford Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Kimlik, beden, vatandaşlık, ayrımcılık ve azınlıklar üzerine yerli ve yabancı dergilerde yayımlanmış makaleleri ve derlediği kitaplar bulunmaktadır.